

HARMS, F.:

Die Philosophie in ihrer Geschichte. 1879.
v.1



Bibliothek
für
Wissenschaft und Literatur.
18. Band.

Philosophische Abtheilung.
3. Band.

Die

Philosophie in ihrer Geschichte.

Von

Dr. Friedrich Harms,
ordentlichem Professor an der Universität zu Berlin.

BERLIN.
Verlag von Theobald Grieben.
1878.

Die

Philosophie in ihrer Geschichte.

I.

Psychologie

von

Dr. Friedrich Harms,

ordentlichem Professor an der Universitat zu Berlin.

„Rerum ipsarum cognitio vera e rebus ipsis est.“

BERLIN.

Verlag von Theobald Grieben.

1878.

Vorwort.

Empirismus nennt sich die Philosophie, welche das empirische Verfahren zur Universalmethode der Wissenschaften macht. Sie huldigt demselben Vorurtheile wie die absolute Philosophie von Schelling und Hegel, welche in der Speculation die Universalmethode der Wissenschaften meinten entdeckt zu haben. Keine Wissenschaft hat ihr Wesen allein in ihrer Form, sondern zugleich in dem Gegenstande ihres Erkennens, weshalb es überall keine Universalmethode der Wissenschaften giebt, sondern verschiedene Verfahrungsarten, welche sie anwenden müssen, um ihren Gegenstand zu erkennen. In Uebereinstimmung mit diesem Begriffe von einer Wissenschaft, die zumal in ihrem Gegenstande wie in den Formen des Erkennens eine Bedingung ihrer Möglichkeit besitzt, ist in der Einleitung zu dieser Schrift das Problem der Philosophie in ihrer Stellung zu den besonderen Wissenschaften, zu deren Ergänzung sie dient, abgehandelt.

Der zweite Abschnitt der Einleitung beschäftigt sich mit der Eintheilung der Philosophie in Logik und Metaphysik, in Physik und Ethik. Die Eintheilung der Philosophie in Physik und Ethik ruht auf der Verschiedenheit der Wissenschaften, Logik und Metaphysik aber auf ihrer Einheit und Gleichheit. Natur und Geschichte sind die beiden Gebiete der menschlichen Erkenntniss und Wissenschaften, welche sich mit der Erforschung der Thatsachen beschäftigen. Ein zweifaches Gebiet der Empirie

liegt der Eintheilung aller besonderen Wissenschaften in geschichtliche und Naturwissenschaften zu Grunde. Die Philosophie ist einäugig, welche ihre Lehren gründen will nur auf dem einen Gebiete der naturkundigen Empirie. Gegen alle einäugige Philosophie des Empirismus, der das zweite Gebiet der geschichtlichen Erfahrung nicht kennt und ignorirt, ist das Streben der deutschen Philosophie seit Kant gerichtet, welche von ihrem Beginne an das zweite Gebiet aller menschlichen Erfahrung, welches wir die Geschichte nennen, neben der naturkundigen Empirie als eine Wahrheit anerkennt, und daher eine ethische und geschichtliche Weltansicht gründete zur Ergänzung der physischen Weltansicht, welche zum Naturalismus und Materialismus in der vorkantischen Philosophie ausartete, deren Restauration keine Fortbildung, sondern nur eine Reaction ist gegen die Ausbildung der deutschen Philosophie seit Kant. Nur Knaben meinen, dass, wenn sie reagiren, darin ein Fortschritt enthalten ist. Diese Reactionen werden den Entwicklungsgang der deutschen Philosophie seit Kant nicht aufhalten.

Das System und die Geschichte der Philosophie sind die beiden Wege, auf denen man sich mit der Philosophie beschäftigen kann. Sie können einander zur Ergänzung dienen, wenn beide neben einander anerkannt und richtig gewürdigt werden. Nur die Philosophie selbst kann ihre Geschichte schreiben, denn ohne die systematische Philosophie ist keine richtige Auffassung und Beurtheilung der Geschichte der Philosophie möglich. Sie hat durch eine Reihe vorzüglicher Werke aus der Schleiermacherschen und Hegel'schen Schule ein grosses Interesse und eine Ausbildung erfahren, welche auch für die Fortbildung der systematischen Philosophie zur Verwendung gebracht werden muss. Sie ist die wahre Propädeutik für die systematische Philosophie, deren Fortbildung in der Gegenwart von der richtigen Verwendung

ihrer Ergebnisse abhängig ist und ohne dieselbe nicht gedeihen kann. Von diesem Standpunkte aus betrachten wir die Philosophie in ihrer Geschichte, welche ein neutrales Gebiet ist, worauf die verschiedenen Denkweisen und Richtungen sich orientiren und verständigen können, wenn die Geschichte der Philosophie zugleich für die Ausbildung der systematischen Philosophie gebraucht wird.

Unter allen Disciplinen der Philosophie hat keine ein wechselvolleres Schicksal gehabt als die Psychologie. In der That ist sie eine untergeordnete Disciplin der Philosophie, deren Lehren daher stets abhängig sind von den Systemen der Philosophie und ihren allgemeinen Theilen, denen die Psychologie untergeordnet wird. Die physischen und metaphysischen, aber auch die ethischen und logischen Lehren eines Systemes der Philosophie sind in Anwendung auf psychische Empirie in der Psychologie enthalten. Daher kann die Psychologie nicht für sich, sondern nur in ihrer Unterordnung und Abhängigkeit von der Weltansicht des Systemes der Philosophie, wozu sie gehört, abgehandelt werden. Sie wiederholt in sich das System der Philosophie wie im Abbilde.

Die Auffassungen von dem Wesen der Seele entspringen und haben ihre Begründung in der physischen und metaphysischen Weltansicht der Philosophie und verändern sich, wie diese sich verändert. Dies gilt namentlich von der griechischen Philosophie, in der die Psychologie eine Disciplin ihrer Physik ist. Die allgemeine Naturansicht entscheidet über die Auffassung von dem Wesen der Seele. Die Empirie für sich hat keinen Begriff von der Seele, der eine Function ist der allgemeinen Principien und Grundsätze der physischen Weltansicht.

In der neueren Philosophie sind drei Perioden ihrer Geschichte zu unterscheiden, seit Augustin, Cartesius und Kant.

Sie bildet einen Gegensatz mit der alten Philosophie. In ihr tritt das Primat der Psychologie und zwar zuerst bei Augustin hervor. Der psychologische und subjective Weg des Erkennens beginnt mit Augustin. Die Physik tritt zurück und ihre Ausbildung wird vernachlässigt. Die Psychologie hat den Vorzug, in dem Leben der Seele für sich offenbart sich die Wahrheit. Diese Psychologie hat im Mittelalter eine ethische Tendenz, wie dies vor Allen bei Hugo von St. Victor, dem Augustin des Mittelalters, hervortritt.

Cartesius hat das Verdienst, dass er den Gradunterschied von Geist und Körper aufgehoben und ihre specifische Differenz zuerst bestimmt hat, worauf der positive Begriff des Geistes und des Körpers sich gründet. Damit tritt eine neue Auffassung von dem Geiste und der Körperwelt hervor, wie sie weder das Mittelalter, noch die Griechen gekannt haben. Ob Körper und Geist Substanzen oder Attribute sind, mag zweifelhaft sein, ihre specifische Differenz ist es nicht. Occasionalismus und Spinozismus gründen sich auf der realen und positiven Entgegensetzung von Geist und Körper, ohne welche das Problem, dessen Lösung sie suchen, nicht existirt.

Zu der Annahme eines blossen Gradunterschiedes zwischen der Materie und dem Geiste ist die Metaphysik des Materialismus und des Spiritualismus der neueren Philosophie zurückgekehrt, indem man entweder die Materie nur auffasste als den niedrigsten Grad des geistigen Daseins, oder den Geist als die höchste Entwicklungsstufe in der Organisation der Materie. Den Dualismus des Cartesius hat diese Metaphysik des Materialismus und Idealismus überwinden wollen durch die Annahme eines blossen Gradunterschiedes von Geist und Körper, wodurch sie aber, um sich mit den Thatsachen der Erfahrung abzufinden, zugleich genöthigt wurde, bloss negativen Begriffen, des bewusstlosen Geistes

und des unsichtbaren Körpers, einen positiven und realen Werth für die Erkenntniss der Dinge zuzuschreiben. Die Erfahrung kennt weder einen Gradunterschied zwischen Geist und Körper, noch die Realität der negativen Begriffe der Metaphysik des Materialismus und des Idealismus. Der Cartesianismus stimmt mit den Thatsachen der Erfahrung mehr überein, als die Metaphysik, welche auf der Annahme eines Gradunterschiedes in allem Inhalte der Erfahrung sich gründet.

Der moderne Idealismus hat die Psychologie zur Metaphysik der Wissenschaften gemacht und daher ihren Grundbegriff, den Begriff der Seele und des Geistes über seine Grenze extendirt und ihn selbst durch zufällige Merkmale bestimmt, wie dies zuerst in der Monadenlehre von Leibniz hervortritt.

Innerhalb des Empirismus bekommt die Psychologie eine andere Aufgabe. Die empirische Psychologie erhält das Problem, das Fundament der Philosophie zu gründen, und durch diese Fundamentlegung zugleich über das mögliche Gebäude der Philosophie zu entscheiden. Daraus ist der Sensualismus und Skepticismus von Locke, Hume und Condillac entstanden, der mit dem Verzicht auf alle Erkenntniss und Wissenschaftsbildung endet.

Mit Kant beginnt die dritte Periode in der Geschichte der neueren Philosophie. Den Psychologismus von Leibniz wie von Locke und Hume, der die Psychologie entweder zur Grundlegung der Philosophie oder zur Metaphysik der Wissenschaften macht, verwirft er und bildet den Kriticismus aus als eine Transcendental-Philosophie. (Die Philosophie seit Kant, S. 127.)

Innerhalb der deutschen Philosophie seit Kant treten drei Formen der Psychologie hervor. Die eine behandelt die Psychologie als Lehre von den Vermögen und Thätigkeiten der Seele, welche ihr Leben bedingen. Die zweite stellt sich die Aufgabe, die nothwendigen Entwicklungsstufen in der Geschichte und dem

Leben der Seele aus ihrem Begriffe oder ihrem Endzwecke abzuleiten. Die dritte Form der Psychologie ist die Mechanik des Vorstellens von Herbart. Ihre Begründung haben diese drei Formen der Psychologie in allgemeinen Grundsätzen und Verfahrungsarten des Erkennens, aus deren Anwendung auf die psychische Empirie sie entstehen.

Berlin, im September 1877.

Inhalt.

Einleitung.

Die Philosophie und ihre Theile.

Das System und die Geschichte der Philosophie.

Die Philosophie.

Der Philosophie liegt der Begriff der Wissenschaft zu Grunde, durch welchen sie in ihrem Wesen und ihrer Aufgabe bestimmt ist, mag man sie auffassen als die Wissenschaft schlechthin, oder als die allgemeine Wissenschaft neben den besonderen. Selbst wenn die Philosophie nur das Streben und die Liebe zum Wissen, oder das Wissen-Wollen ist, wodurch das Wissen als Ziel und Zweck von allem Denken gesetzt wird, ist dies Wissen, das sie liebt, wonach sie strebt, dessen Realität sie hervorbringen will, ihr Wesen und ihr Begriff, der unabhängig davon besteht, ob die Philosophie die Wissenschaft ist, welche sie sein soll, oder ob sie selbst nur im Werden, in der geschichtlichen Entwicklung, in einem unendlichen Leben begriffen ist, wo das Ideal, welches in ihrem Begriffe gedacht wird, noch nicht erreicht ist. Denn dies Werden und Leben, welches die Philosophie in ihrer vieltausendjährigen Geschichte, wie keine andere Wissenschaft sie besitzt, zeigt und wodurch sie ihre Existenz als unbezweifelbare Thatsache beweist, hat, wie alles Leben, von dem die Geschichte weiss, in seinem Ideale, seinem Endzwecke seinen Sinn und Verstand, aus welchem es allein begriffen werden kann. Ihr Wesen und ihr Problem ist daher durch den Begriff der Wissenschaft bestimmt, welche sie ist oder sein soll, und dessen Verwirklichung ihrer Entwicklung zu Grunde liegt.

In dem Begriffe einer Wissenschaft wird erklärt, was sie weiss und wie sie weiss. Was sie weiss, ist ihr Inhalt, wie sie weiss, die Form der Wissenschaft. Durch ihren Inhalt und ihre

Form ist das Wesen einer jeden Wissenschaft bestimmt. Ihr Inhalt entspringt aus der Erkenntniss ihres Gegenstandes, ihre Form aber aus dem denkenden Subjecte, welches durch seine Kräfte und Vermögen, seine Thätigkeiten und Operationen die Wissenschaft in sich erzeugt. Jede Wissenschaft hat daher nicht nur eine Bedingung ihrer selbst in dem erkennenden Subjecte, sondern zugleich in ihrem Gegenstande, dessen Existenz und Natur eine Bedingung ihrer Möglichkeit ist. Subject und Object bedingen zumal jedes Erkennen nnd Wissen. Auch wenn das Subject sich selbst erkennt, ist seine Erkenntniss von sich bedingt durch das Sein und Handeln, Wollen und Erkennen, welches Gegenstand der Selbsterkenntniss ist. Das Sein des Erkennens und Wissens bedingt selbst die Möglichkeit einer Erkenntniss desselben. Um zu wissen, dass ich weiss, muss ich schon wissen. Jede Wissenschaft hat daher eine Voraussetzung in ihrem Gegenstande und in dem denkenden Subjecte, seinen Kräften und Vermögen, der Existenz und der Natur ihres Gegenstandes. Sie kann nur voraussetzungslos verfahren, wenn sie weiss, welche Voraussetzungen und Bedingungen ihrer Möglichkeit sie selbst besitzt, aber nicht kann sie voraussetzungslos verfahren, wenn sie nicht weiss, welche Voraussetzungen und Bedingungen in ihrer eigenen Möglichkeit als einer Wissenschaft enthalten sind.

Für unsere Untersuchung an diesem Orte kann die Frage unentschieden bleiben, ob das Object und Subject des Erkennens und des Wissens gleichen Ursprungs und desselben Wesens sind oder nicht sind. Denn diese Theorie entscheidet nicht darüber, dass alles Erkennen und Wissen zwei Bedingungen seiner Möglichkeit besitzt, welche durch den Begriff desselben gegeben sind. Es ist möglich, dass Inhalt und Form des Wissens den gleichen Ursprnng haben, wenn es ein causales, schöpferisches Denken giebt, welches seinen Gegenstand schafft und hervorbringt; es ist aber auch möglich, dass es ein Denken giebt, welches nur stattfindet, wenn demselben ein Gegenstand durch eine demselben vorhergehende Anschauung und Wahrnehmung gegeben wird. Jedenfalls ist alles Erkennen und Wissen durch sein Subject und Object bedingt, und jedes einzelne Wissen daher immer zugleich durch seine Form und seinen Inhalt bestimmt. Die Erkenntniss aus dem causalen Denken ist ebenso wie das Wissen aus dem nicht causalen Denken durch Inhalt und Form, durch sein Subject und Object bestimmt. Das Subject, welches kein

Object, sondern nichts erkennt, erkennt auch nicht, und das Object, welches nicht erkannt wird, ist auch kein Object des Erkennens.

Die Form der Wissenschaft entspringt aus der Methode des Erkennens, welche sie gebraucht und anwendet, wodurch ein Zusammenhang, ein Ganzes, ein System des Erkennens entsteht. Wissenschaft ist ihrer Form nach die methodische und systematische Erkenntniss eines Gegenstandes. Jede Wissenschaft hat in ihrer Methode ihr formales oder logisches Wesen. Vor der Wissenschaft giebt es nur Fragmente und Aggregate von Erkenntnissen, woraus Wissenschaft wird durch ihre methodische Verbindung zu einem Ganzen.

Zwei Methoden der Begriffsbildung und der Beweisführung unterscheiden wir, die Induction und die Deduction, das empirische und das speculative Verfahren. Ihrer Form nach sind alle Wissenschaften daher empirische oder speculative, inductive oder deductive Wissenschaften. Sie existiren aber als solche nicht ausser der Logik, sondern nur in ihr, denn ausser dem Begriffe einer solchen Wissenschaft, der nur als ein Ideal in der Logik vorhanden ist, haben sie keine Existenz. In Wahrheit ist jedes inductive Verfahren, wie zuerst Gassendi gegen Bacon nachgewiesen hat, durch eine demselben vorhergehende Speculation bedingt, weil der Obersatz der inductiven Schlussverfahren nicht aus der Induction, sondern aus einer Deduction stammt; und ist ebenso das deductive Verfahren durch Empirie bedingt, weil der Eintheilungsgrund der Begriffe, worauf die Speculation beruht, nicht ohne Hülfe der Erfahrung entdeckt werden kann (Philos. Einl. S. 191).

In allen Wissenschaften giebt es daher zugleich ein empirisches und ein speculatives, ein inductives und ein deductives Verfahren, und nur insoweit in dem einen Gebiete der Wissenschaften das eine oder das andere Verfahren vorherrscht oder als Mittel für das andere gebraucht wird, können die Wissenschaften in empirische und speculative, inductive und deductive eingetheilt werden. Die empirischen Wissenschaften sind in Wirklichkeit die Wissenschaften, in denen das speculative Verfahren nur ein Mittel ist für die Induction, deren Ausbildung und Gebrauch ihr Zweck ist; und die speculativen Wissenschaften sind die Wissenschaften, welche die Induction nur als Mittel gebrauchen für das deductive Verfahren, wodurch sie ein Ganzes von Erkenntnissen hervorbringen.

Die Speculation ist aber selbst doppelt: die mathematische und die philosophische. Die mathematische Speculation ist ein Denken in Anschauungen, wodurch es allein möglich ist, da kein quantitativer und arithmetischer Unterschied durch blosse Begriffe, sondern nur durch Anschauungen bestimmbar ist (Die Philosophie seit Kant S. 143).

Die philosophische Deduction ist ein Denken in Begriffen, ohne congruente Anschauungen, da sie es überall nicht mit Grössenbestimmungen zu thun hat.

Nach der Form ihres Denkens und Erkennens müssen daher alle Wissenschaften eingetheilt werden in empirische, mathematische und philosophische Wissenschaften, da sie entweder das empirische und inductive Denken und Erkennen, oder das speculative und deductive Denken und Erkennen in seiner mathematischen und philosophischen Form ausbilden. Empirie, Mathematik und Philosophie bilden zusammen die vollständige Erkenntniss der Dinge, das System der Wissenschaften. Jedes Denken, das empirische und inductive, das speculative und deductive, das mathematische und philosophische muss zur Kunst ausgebildet werden, wenn die Wissenschaften fortschreiten sollen. Wenn das Denken eine blosse Physis bleibt, wozu der Empirismus die Wissenschaften verleitet, ist die Verwechslung der Methoden des Erkennens das Princip der Wissenschaften, woraus nur Verworrenheit entsteht. Nur wo das Denken die Kunst des methodischen Verfahrens ist, ist Wissenschaft vorhanden. Das naturalistische Denken erzeugt nur Fragmente und Aggregate von Erkenntnissen, deren Zusammenhang hervorzubringen die logische Aufgabe der Wissenschaften ist.

Die Philosophie ist eine nothwendige Wissenschaftsform neben der Empirie und der Mathematik; da nicht Alles, was ist, durch die anderen beiden Wissenschaftsformen erkannt werden kann. Die Form des Wissens richtet sich nach seinem Inhalte, die Methode des Erkennens nach seinem Gegenstande. Jeder Inhalt kann nur in einer bestimmten Form gedacht und erkannt werden und in jeder Form kann nur ein bestimmter Inhalt gewusst werden. In den drei Wissenschaftsformen wird ein verschiedener Inhalt erkannt und gewusst. Die Formen des Denkens sind kein Gefäss für einen beliebigen Inhalt, noch ein Kleid, das wie die Moden wechselt und beliebig den Formen und Gestalten der Dinge angepasst wird. Der Begriff und das Problem der Philo-

sophie wird daher nicht allein durch ihre Form, sondern zugleich durch ihren Gegenstand bestimmt. Die nothwendigen Formen des Denkens und des Erkennens werden in allen Wissenschaften angewandt und können daher nicht für sich, sondern nur in Verbindung mit dem Gegenstande des Erkennens den Begriff einer Wissenschaft bestimmen.

Mathematik und Philosophie sind allgemeine Wissenschaften, deren Erkenntnisse sich auf alle Gegenstände beziehen und allgemeine Gültigkeit und Anwendung in aller Empirie haben. Sie sind im Erkennen durch keinen einzelnen und besondern Gegenstand der Erfahrung bestimmt, vielmehr erstreckt sich ihre Erkenntniss auf alle Gegenstände einer möglichen Erfahrung.

Die empirischen Wissenschaften bilden eine Vielheit einzelner Wissenschaften, deren jede einen besonderen Gegenstand erkennt und einen besonderen Theil der Empirie, der aus aller Erfahrung ausgesondert wird, bearbeitet. Es giebt daher nur besondere und keine allgemeine Erfahrungswissenschaft. Eine allgemeine Erfahrungswissenschaft ist ein Widerspruch in sich selbst. Alle Erfahrung ist etwas Besonderes, sie hat einen besondern specifischen Inhalt und jedes Subject macht seine und keine anderen Erfahrungen. Denn die Tradition ist selbst keine Erfahrung, sondern nur ihre Mittheilung und Ueberlieferung. Eine allgemeine Erfahrung ist gar nichts als eine leere Einbildung, eine Erdichtung, welche für Erfahrung ausgegeben wird.

Jede Erfahrungswissenschaft ist daher ihrem Begriffe nach eine besondere Wissenschaft von einem einzelnen Gegenstande und Theile der Empirie, alle zusammen sind eine Vielheit von Wissenschaften. Ihre Erkenntnisse gelten daher auch nur von ihrem Gegenstande und können nicht, ohne die Wahrheit dieser Erkenntnisse aufzuheben, auf andere Gegenstände übertragen werden. Wohl besitzen Theile der Erfahrungswissenschaften zuweilen die Anmaassung, dass sie allgemeine Wissenschaften seien, deren Erkenntnisse sich auf alle Gegenstände übertragen lassen, auch ohne dass diese Erkenntnisse selbst aus ihrem Gegenstande geschöpft sind, wie einige Zweige der Naturwissenschaften sich einbilden, dass sie zugleich in sich die Erkenntnisse der geschichtlichen Wissenschaften besitzen, ohne alle empirische Kunde und Erforschung der Gegenstände dieser Wissenschaften, wodurch nur irrige Meinungen, Täuschungen und Sophistereien entstehen. Diese Anmaassung liegt aber ausserhalb des Gebietes der Wahrheit,

denn jede empirische Wissenschaft ist der Natur der Sache nach eine besondere Wissenschaft, deren Erkenntnisse nur von ihrem Gegenstande gültig sind.

Eine Vielheit von Wissenschaften giebt es nur, weil durch die Erfahrung eine Mannigfaltigkeit von Objecten des Erkennens gegeben ist. Wäre dies nicht der Fall, würde es nur die allgemeinen Wissenschaften der Mathematik und der Philosophie geben, welche nicht auf dem besonderen Inhalte der Empirie sich gründen. Ihre Erkenntnisse sind ohne alle Erfahrung, weil sie aus jeder Erfahrung erworben werden können und daher allgemein gültig sind von allen Objecten, welche den besonderen Inhalt der Empirie bilden. Es giebt weder eine mathematische noch eine philosophische Empirie, wohl aber eine geschichtliche und eine naturhistorische, eine ärztliche und eine juridische Erfahrung, denn alle Erfahrung ist etwas Besonderes.

Die empirischen Wissenschaften haben die metaphysische Voraussetzung zu ihrer Bedingung, dass es besondere Dinge giebt, welche durch die Erfahrung Objecte des Erkennens werden. Jeder Gegenstand ist nur durch sich selber und aus sich selbst zu erkennen. Ohne Empirie ist daher jede Erkenntniss besonderer Dinge an sich selbst unmöglich. Sie kann auch niemals durch die allgemeinen Wissenschaften der Speculation, der Mathematik und der Philosophie ersetzt werden, denn sie erkennen keine besonderen Gegenstände und können diesen Act des Erkennens in sich überall nicht vollziehen, da dazu besondere Anschauungen und Wahrnehmungen nothwendig sind, welche ausserhalb des Gebietes der Philosophie und der Mathematik liegen. Mathematik und Philosophie sind allgemeine Wissenschaften, die keine besonderen Dinge erkennen. Wie der Begriff einer allgemeinen Erfahrungswissenschaft, so ist auch der Begriff einer empirischen Mathematik und einer empirischen Philosophie eine Contradictio in adjecto. Die allgemeinen Wissenschaften der Mathematik und Philosophie sind keine Erfahrungswissenschaften, und alle Erfahrungswissenschaften sind besondere Wissenschaften.

Die Erfahrung hat daher eine sehr verschiedene Stellung zu den allgemeinen und den besonderen Wissenschaften. In ihren Erkenntnissen handelt es sich stets um den besonderen Inhalt der Erfahrung, wodurch sie ist, was sie ist; in den allgemeinen Wissenschaften ist aller besonderer Inhalt der Erfahrung nur ein Illustrations- und Exemplificationsmittel für Erkenntnisse, welche,

weil sie aus jeder Erfahrung erworben werden können, ohne alle Erfahrung sind. Der erkennende Geist ist in allen Erfahrungen, die er macht, derselbe erkennende Geist und erzeugt daher in sich Erkenntnisse, welche, obgleich sie ohne alle Erfahrung nicht in ihm entstehen, doch aus jeder Erfahrung erworben werden und daher von allem Inhalte der Erfahrung gültig sind. Sie heissen nur deshalb Erkenntniss ohne alle Erfahrung, weil sie aus jeder Erfahrung können erworben werden. Die Erfahrung ist daher wohl eine Grundlage der allgemeinen Wissenschaften, ihre Erkenntnisse entspringen aber nicht aus ihrem besonderen Inhalte, welches nur der Fall ist in den empirischen Wissenschaften.

Die allgemeinen Wissenschaften sind Wissenschaften von dem Allgemeinen. Nicht nur sind ihre Erkenntnisse allgemein gültig von dem Inhalte der Erfahrung, sondern sie sind auch Erkenntnisse von dem Allgemeinen, da Inhalt und Form des Erkennens übereinstimmen müssen.

In diesem Punkte tritt ein Unterschied hervor zwischen der Mathematik und der Philosophie. Denn das Allgemeine, das durch mathematische Speculation bestimmt und erkannt wird, besteht in den Formen der Erscheinungen der Dinge, dem Raume und der Zeit, und ist daher ein formales Allgemeines. Der Raum ist Einer, alle verschiedenen Räume sind Modificationen eines und desselben Raumes. Ebenso giebt es nur Eine Zeit, welche alle möglichen Zeiten in sich begreift. Das Ganze des Raumes und der Zeit ist früher als ihre Theile, welche nur in und aus dem Ganzen sind. Hierauf gründet sich die Möglichkeit der mathematischen Speculation, denn Speculation ist Erkenntniss aus dem Ganzen, und nicht aus Singularitäten zufälliger Empirie. Durch Raum und Zeit, den Formen aller Erscheinungen der Dinge, ist ein Allgemeines gegeben, wodurch eine speculative Erkenntniss möglich wird. Auch die Zahl entsteht nicht aus einer Menge, dem Häufen der Dinge in der Empirie, woraus keine speculative Erkenntniss entstehen kann. Die Zahl ruht auf einem Systeme, auf einer gleichartigen Einheit, wodurch und woraus eine Vielheit geordnet wird. Sie bestimmt nach einer Regel das Verhältniss, in welchem eine Vielheit zu einer Einheit steht. Sie erkennt aus dem Ganzen das Einzelne. Die Zahl entsteht nicht durch Addition, sondern durch ein Ganzes, ein System, worin die Rechnungsarten stattfinden. Der Werth jeder Zahl

ist durch ihr System bedingt. Eins ist nicht Eins, sondern ein Zehntheil. Das Allgemeine ist gegeben in den Formen der Erscheinungen der Dinge, worauf die Möglichkeit der mathematischen Speculation und die Allgemeingültigkeit ihrer Ergebnisse oder Erkenntnisse sich gründet.

Dies Allgemeine ist aber ein formales Allgemeines, welches nichts mehr unter sich, sondern Alles in sich begreift. Denn die ursprünglichen Vorstellungen vom Raume und von der Zeit sind keine Begriffe, sondern Anschauungen, welche zum Gegenstand haben den Einen Raum, ausser welchem es keinen zweiten giebt, und die Eine Zeit, ausser der keine zweite ist, woranf die Einheit und der continuirliche Zusammenhang der Erscheinungswelt beruht. Das formale Allgemeine des Raumes und der Zeit ist eine Grenze des speculativen Denkens, unter der nichts Allgemeines mehr steht, sondern worin direct alle Einzelheiten der Empirie sich befinden, weshalb auch das mathematische Denken ein unentbehrliches Hülfsmittel zur genauen Bestimmung aller Einzelheiten der Empirie ist.

Die Mathematik ist vermöge der Form und des Gegenstandes ihres speculativen Denkens in Anschauungen eine von aller Empirie und Philosophie zu scheidende Wissenschaftsform. Es ist das Verdienst Kant's, dass er zuerst die Mathematik in dieser Weise aufgefasst und sie von der Philosophie nach Inhalt und Form unterschieden hat. Die Mathematik ist keine Philosophie, keine Metaphysik, keine Ontologie, wozu sie seit den Pythagoräern und den alten Atomisten freilich immer von Neuem wieder gemacht und missbraucht wird, wenn diese Richtungen in den Zahlen und ihren Verhältnissen, in der Räumlichkeit, den Gestalten und Figuren des Raumes und ihren Anordnungen das wahre Sein der Dinge an sich vermuthen, da diese Relationen doch nur die Erscheinungen der Dinge an sich betreffen. Es ist kein Heil für die Philosophie zu erwarten, wenn man fortfährt den Richtungen der vorkantischen Philosophie zu folgen, die drei nothwendig zu unterscheidenden Wissenschaftsformen, der Empirie, der Mathematik und der Philosophie, zu verwechseln und mit einander zu vermischen. Verstand ist nur, wo richtige Unterscheidungen getroffen und festgehalten werden.

Das Allgemeine, welches die Philosophie vermöge der Form ihres speculativen Denkens in Begriffen erkennt, ist kein formales, sondern ein reales Allgemeines, welches eine Mannigfaltigkeit

des Einzelnen und Besonderen nicht in sich, aber unter sich begreift, denn darin besteht überhaupt das Wesen eines jeden Begriffes, wodurch er sich von allen übrigen Vorstellungen und Anschauungen unterscheidet, dass er einen Umfang, eine Sphäre, ein Gebiet seiner Gültigkeit hat über eine Mannigfaltigkeit des Einzelnen, welche nicht in ihm enthalten ist, während alle übrigen Vorstellungen und Anschauungen keinen Umfang, sondern nur einen Inhalt haben, der in ihnen angetroffen wird. Das formale Allgemeine der Mathematik ist die Grenze des speculativen Denkens nach unten, das reale Allgemeine der Philosophie aber die Grenze des speculativen Denkens nach oben. Das schlechthin Besondere und Einzelne ist enthalten in dem formalen Allgemeinen des mathematischen Denkens, zwischen diesem formalen und dem realen Allgemeinen des philosophischen Denkens steht das relative Allgemeine, welches nach verschiedenen Abstufungen und Ordnungen in seinem Umfange wechselt.

Die metaphysischen Bedingungen der empirischen Wissenschaften, welche ihre Möglichkeit enthalten, ist ihre Voraussetzung von der Existenz einer Mannigfaltigkeit des Besonderen, in einzelnen Dingen als Objecten des Erkennens. Kein Wissen und Erkennen ohne ein Sein, welches Object des Gedankens ist. Die allgemeinen Wissenschaften bilden aber hierin keine Ausnahme. Sie postuliren und setzen voraus die Existenz des Objectes, wovon sie Wissenschaften sind, denn jede Wissenschaft hat in ihrem Gegenstande eine Bedingung ihrer Möglichkeit. Raum und Zeit existiren als die Formen, als das formale Allgemeine aller möglichen Erscheinungen der Dinge an sich, und sind keine Erdichtungen einer Phantasie, welche erst hinterher zu der willkürlichen Fiction eines Chaos von sinnlichen Vorstellungen als des allein Realen erfunden werden.

Die Philosophie, versichert man wohl, wenn man sie überall noch anerkennt, ist eine blosse Wissenschaftsform ohne Gegenstand. Denn alle Gegenstände, an deren Existenz man glaubt, sind die Objecte der empirischen Wissenschaften und werden allein durch sie erkannt. Die Philosophie ist nur eine Wissenschaftsform, welche die realen Erkenntnisse der besonderen Wissenschaften, wenn es gut geht, in eine andere oft schwer verständliche Sprache umsetzt. Dass dies zuweilen geschieht, ist eine Thatsache, dass man aber hierin das Wesen der Philosophie findet, zeigt nur, wie man ein zufälliges Ereigniss, das man nicht

selten mit Spott und Hohn belacht, mit dem Wesen der Philosophie verwechselt, wodurch man nur offenkundig seine Ignoranz in wissenschaftlichen Dingen, welche über die Sphäre einer einzelnen Wissenschaft hinausgehen, verräth. Die Philosopsie ist aber keine blosse Form des Wissens, sondern hat wie jede Wissenschaft einen ihrer Form entsprechenden Inhalt.

Alle einzelnen Wissenschaften, was sie auch im Besonderen erkennen mögen, stimmen darin mit einander überein, dass sie Wissenschaften sind, und keine weiss, was eine Wissenschaft und das Wissen ist, welches sie in sich durch die Erkenntniss besonderer Gegenstände erwerben und zu besitzen glauben. Jede erkennt ihren besonderen Gegenstand, aber das Wissen selbst und der Begriff einer Wissenschaft ist nicht ihr Gegenstand. Keine einzelne Wissenschaft hat einen Begriff von sich selber. In allen ist ein Mangel, ein Nichtwissen vorhanden über den Begriff und das Wesen des Wissens und der Wissenschaft. Das Wissen selbst und der Begriff der Wissenschaft ist das Allgemeine in allen Wissenschaften, wovon auch die Mathematik keine Ausnahme bildet, welches der Gegenstand der Philosophie ist. Durch ihren Gegenstand, das Wissen, ist die Philosophie in ihrem Begriffe bestimmt.

Alle einzelnen Wissenschaften postuliren und setzen voraus die Realität des Wissens, dass es ein Wissen giebt oder geben soll, welches durch die Kräfte des Erkennens in ihnen wirklich wird, oder wirklich werden soll. Aber keine einzelne Wissenschaft, welche ihren besonderen Gegenstand erkennt und in dieser Erkenntniss ist, was sie ist, kann, ohne sich selbst als einzelne Wissenschaft, welche sie ist, aufzuheben, diese allgemeine Voraussetzung und Forderung aller Wissenschaften erkennen und begründen.

Alle einzelnen Wissenschaften sind daher nicht nur den Begriffen des Wissens und der Wissenschaft subordinirt, sondern haben auch insgesammt denselben Ursprung und die gleiche Bedingung ihrer Existenz in dem Postulate und der Voraussetzung, welche in dem Wissen-Wollen liegt, wodurch sie entstehen, indem das Wissen als Endzweck und Ziel des Denkens schlechthin gesetzt wird, und welches sie in einer Vielheit particularer Richtungen des Denkens, hervorgebracht und bestimmt durch Objecte, welche durch die Empirie gegeben werden, zu verwirklichen suchen. Der Begriff des Wissens und das Postulat des

Wissen-Wollens liegt allen einzelnen Wissenschaften als das Allgemeine zu Grunde, dem sie untergeordnet sind, und das der Gegenstand der Philosophie ist.

Wenn durch die Wissenschaften Alles erkannt werden und nichts unerkannt bleiben soll, so muss es neben der Empirie und der Mathematik eine dritte Wissenschaftsform geben, die Philosophie, die Wissenschaft von dem Allgemeinen, von der Realität des Wissens und dem Begriffe der Wissenschaft, dessen Gültigkeit jede einzeln in sich voraussetzt und in ihren einzelnen Erkenntnissen zur Anwendung bringt.

Die Nothwendigkeit der Philosophie als einer dritten Wissenschaft beruht auf dem Mangel, dem Nicht-Wissen, das in allen einzelnen Wissenschaften vorhanden ist und nicht durch sie aufgehoben werden kann. Nur die allgemeine Wissenschaft schlechthin, die Philosophie und keine besondere Wissenschaft kann den Begriff und die Realität des Wissens untersuchen, begründen und erforschen. Alle einzelnen Wissenschaften fordern daher zu ihrer Ergänzung die allgemeine Wissenschaft der Philosophie, welche das, was in allen einzelnen Wissenschaften vermöge ihrer Natur unerkannt bleibt, zum Gegenstand des Erkennens macht.

Nach Hegel und Herbart soll die Nothwendigkeit der Philosophie als einer dritten Wissenschaftsform darin ruhen, dass nach Herbart in den Begriffen der empirischen Wissenschaften nothwendige Widersprüche sich unvermeidlich bilden, welche nur durch die Philosophie, die Metaphysik, soll gelöst werden können, und dass nach Hegel in allen Begriffen aller Wissenschaften nothwendige Widersprüche entstehen, welche durch die dialektische Kunst des Gedankens hervorgebracht und entwickelt werden. Entweder alles Denken oder doch das empirische Denken bildet nothwendige Widersprüche, in deren Entdeckung, Behandlung und Entwicklung das Wesen und die Nothwendigkeit der Philosophie gegründet sein soll. Der Mangel aller Wissenschaften ausser der Philosophie besteht nicht, wie wir annehmen, in ihrem Nicht-Wissen, sondern in ihrer Unwahrheit, in den „Grundirrthümern“ der nothwendigen Widersprüche, welche in ihren Begriffen und Gedanken unvermeidlich entstehen. Wahrheit ist nur, meinen sie, in der Philosophie, in allen übrigen Wissenschaften ist keine Wahrheit, sondern nur Irrthum, Schein und Täuschung.

Diese Ansicht von Hegel und Herbart ist aber nur eine richtige Consequenz aus Kant's Lehren der transcendentalen Dialektik seiner Kritik der reinen Vernunft, da er zuerst gelehrt hat, dass in unserm Denken, welches die Erfahrung und ihren Inhalt begreifen will, nothwendige Widersprüche, Antinomien, Täuschungen und Sophistereien, Paralogismen und Scheinbeweise entstehen, wovon wir uns nur sollen befreien können, wenn wir auf alle Erkenntniss der Wahrheit, der Dinge an sich verzichten und uns damit begnügen, Erscheinungen zu erkennen, wovon Niemand anzugeben weiss, ob sie ein uns täuschender Schein sind, der nur in uns seinen Grund haben kann, oder ob sie Erscheinungen sind von Dingen an sich, welche die räthselhafte Natur haben, dass sie die Dinge an sich verhüllen und verbergen, zu absoluten Dunkelheiten machen, deren Erscheinungen sie sein sollen. Aus diesen Lehren von Kant's transcendentaler Dialektik ist der Begriff der Philosophie, wie Hegel und Herbart ihn aufgefasst haben, hervorgegangen. Die dialektische Philosophie anerkennt nicht die Wahrheit der empirischen Wissenschaften, sondern hebt sie auf, indem sie der Philosophie das Problem stellt, die in diesen Wissenschaften mit Nothwendigkeit enthaltenen Widersprüche zu entdecken und zu bearbeiten, welche den Grundirrthum aller empirischen Erkenntniss enthalten.

Der Mangel der deutschen Philosophie seit Kant liegt in ihrer ungenügenden Auffassung von der Wahrheit und der Selbständigkeit der besonderen Wissenschaft als einer vollberechtigten Wissenschaftsform neben der Philosophie. Ihr Problem, das sie bisher nicht gelöst hat, ist das Wesen und der Begriff der empirischen und geschichtlichen Wissenschaft. Denn dass diese nichts Anderes sein sollen als eine Sammlung von nothwendigen Widersprüchen, welche zu Täuschung und Grundirrthümern beständig das Denken verleiten, heisst nicht sie in ihrem Wesen erkennen und sie in ihrer Wahrheit anerkennen.

Jedoch auch die Philosophie selber kann sich in ihrer Stellung zu den besonderen Wissenschaften nicht richtig auffassen und beurtheilen, wenn ihre Nothwendigkeit und ihr Problem nur darin bestehen soll, dass sie diese angeblichen nothwendigen Widersprüche entdeckt, bearbeitet, entwickelt und aufhebt. Sie selbst stellt sich dadurch eine Aufgabe, welche an sich nicht gelöst werden kann. Denn selbst wenn die Philosophie in ihrem Denken nothwendige Widersprüche sollte aufheben können,

sie würde diese Widersprüche doch nicht in dem Denken der einzelnen Wissenschaften, worin sie stets von Neuem und unvermeidlich sich bilden sollen, lösen können, und es würde daher immer dieser Widerstreit und Widerspruch, in welchem die Philosophie sich mit allen Wissenschaften befindet, nur ein beständiger Zank und Hader sein, den kein Gott würde schlichten können. Widersprüche können nur gelöst werden in dem Denken, in welchem sie entstehen, weshalb jede Wissenschaft die Widersprüche, welche in ihr vorkommen, in sich selber lösen muss. Ihre Aufhebung ist überdies nur möglich, wenn sie zufällig und nicht nothwendig, in besonderer Veranlassung und nicht unvermeidlich, aus einem willkürlichen und keinem nothwendigen Denken entstehen. Nothwendige Widersprüche sind nothwendige Unwahrheiten, welches eine Absurdität in sich selber ist. Sie setzen einen absoluten Schein im Denken voraus, der beständig zu Täuschungen und Widersprüchen verleitet, aber weder entdeckt, noch entfernt werden kann, und machen diesen Schein und Irrthum zum Principe der Wahrheit.

Die Sünde kann vergeben werden, vom Uebel giebt's eine Erlösung, aber nothwendige Widersprüche können nicht gelöst werden. Ohne die Wahrheit kann nichts ein Irrthum, ohne das Licht keine Finsterniss sein. Nothwendige Widersprüche sind ein Irrthum vor aller Wahrheit, der nicht vor ihr verschwindet, sondern sie aufhebt, eine Finsterniss vor allem Lichte, das böse Princip, welches jeder Macht der Wahrheit und des Guten einen unendlichen Widerstand entgegensetzt und sie selber zu nichte macht. Die dialektische Philosophie stellt sich selber ein unmögliches Problem, weil sie die Wissenschaften ausser sich nicht in ihrem Wesen und in ihrer Wahrheit richtig auffasst und beurtheilt und daher sich auf eine Nothwendigkeit gründen will, welche überall nicht vorhanden ist.

Die Nothwendigkeit der Philosophie als einer dritten Wissenschaftsform neben der Mathematik und der Empirie liegt nur in dem Mangel der besonderen Wissenschaften, nicht aber in der Unwahrheit ihrer Erkenntnisse, in Grundirrthümern und nothwendigen Widersprüchen. Es ist Wahrheit in den Erkenntnissen der Wissenschaften ausser der Philosophie, welche sie nicht nur respectiren muss, sondern die sie auch auf ihrem Wege zu ererlangen völlig unfähig ist. Denn alle Empirie, die Grundlage aller besonderen Wissenschaften, ist ein ursprüngliches Wissen

des Einzelnen und Besonderen in seiner Specification, welche niemals durch irgend welche Begriffe, sondern stets nur durch Anschauungen und Wahrnehmungen erworben werden kann, womit es weder die Philosophie noch die Mathematik zu thun haben.

Aber ein Mangel ist in allen einzelnen Wissenschaften enthalten, der nur durch die Philosophie, welche das Wissen selbst zum Gegenstande macht, aufgehoben werden kann. Die Philosophie ist daher keine blosse Form des Denkens, Erkennens und Wissens, sondern wie jede andere Wissenschaft zugleich durch ihren Inhalt und Gegenstand bestimmt. Als die nothwendige dritte Wissenschaftsform zur empirischen und mathematischen Wissenschaft hat sie zugleich einen Inhalt und Gegenstand, der ausser in ihrer Form überall nicht erkannt wird.

Die Philosophie entsteht beständig aus allen einzelnen Wissenschaften und zu ihrer nothwendigen Ergänzung, indem sie das Wissen selbst zum Gegenstand der Untersuchung macht. In jeder Erkenntniss, die wir besitzen, in jedem Wissen, das wir erwerben, in jeder Wissenschaft, die existirt, in allem Bewusstsein, das vorhanden ist, liegt das Problem, der Anfang und das Princip der Philosophie. Die Thatsache des Wissens und der Erkenntniss ist ihr Ausgangspunkt, die Begründung und Erklärung von der Realität und dem Wesen der Erkenntniss ihr Problem, der Begriff des Wissens ihr Princip.

Aus der Erkenntniss und dem Wissen, das wir haben und besitzen, nicht aber aus dem Zweifel und seinem Nicht-Wissen entsteht die Philosophie. Sie ist in allen Wissenschaften der Begriff des Wissens, der ihre Voraussetzung und ihr Princip ist, dem alle untergeordnet sind, und der in allen zu einer besonderen Darstellung und Entwicklung gelangt. Virtualiter ist die Philosophie enthalten in der Thatsache des Wissens, welche ihr Ausgangspunkt ist, realiter aber durch den Begriff des Wissens, das aus der Untersuchung über dasselbe entsteht. Daher sind auch alle Wissenschaften in ihrer Entwicklung abhängig von der Philosophie, welche den Begriff des Wissens und der Wissenschaft erklärt und begründet. In ihnen selbst bilden sich Philosopheme, indem sie Annahmen, Hypothesen und Vorstellungen über das Wesen einer Wissenschaft, über ihre Entstehung sich bilden, welche den einzelnen Erkenntnissen, die sie hervorbringen, selbst zu Grunde liegen. Aber eine Erklärung und Begründung dieser Hypothesen und Annahmen über das Wesen und die

Existenz des Wissens besitzen sie nicht ohne die allgemeine Wissenschaft, die Philosophie, welche die Aufgabe hat, die Realität und den Begriff des Wissens zu untersuchen.

Ohne Philosophie keine Wissenschaft. Sie haben keinen Anfang, keinen Fortgang, kein Bestehen ohne die Philosophie, welche allen Wissenschaften immanent ist in dem Begriffe der Wissenschaft, dessen Gültigkeit alle einzelnen Wissenschaften in sich annehmen und voraussetzen, und wovon sie selbst in ihren einzelnen Erkenntnissen, die sie von ihren besonderen Gegenständen erwerben, abhängig sind, da in diesem Begriffe, seiner Erklärung und Begründung Normen und Postulate, Voraussetzungen und Bedingungen aller einzelnen Wissenschaften gedacht werden, welche sie als Grundsätze und leitende Ideen in ihren einzelnen Erkenntnissen gebrauchen.

Die Philosophie hat aber noch einen anderen Ursprung als aus den einzelnen Wissenschaften, zu deren Ergänzung sie dient. Denn sie gründet sich auf der Natur und dem Wesen des Geistes selber, der sich selbst, in seinem Erkennen und Wissen, zu begreifen und zu ergründen strebt, woraus die Philosophie mit innerer Nothwendigkeit entsteht. Wohl liegt in dem Mangel und den Bedürfnissen der einzelnen Wissenschaften ein Entstehungsgrund für die Philosophie, da sie beständig eine Wissenschaft fordern, welche ihren Begriff erklärt und begründet. Allein, wenn auch die einzelnen Wissenschaften überall nicht vorhanden wären, die auch geschichtlich viel späteren Ursprunges sind als die Philosophie, sie selbst würde doch vorhanden sein, da sie mit innerer Nothwendigkeit aus der Natur und dem Wesen des Geistes hervorgeht. Sie ist eine schlechthin nothwendige Wissenschaft, welche in jedem vernünftigen Geiste, der über sich selber, sein Erkennen und Wissen nachdenkt, entsteht.

Alle einzelnen Wissenschaften haben einen willkürlichen und zufälligen Ursprung, da sie aus der Erfahrung entstehen, indem ein besonderer Theil aus derselben ausgeschieden und zum Gegenstand des Erkennens gemacht wird. Sie gründen sich auf einer Wahl und Willkür, dass sie einen einzelnen Gegenstand zum Objecte des Erkennens machen. Die Philosophie ruht aber nicht auf einer solchen Willkür und einer particularen Richtung des Denkens, welches im Erkennen durch einen besonderen Gegenstand bestimmt ist, sondern auf der universellen Natur und dem Wesen des Geistes, sich selbst, sein Erkennen und Wissen

zu begreifen. Die Philosophie entsteht daher auch ursprünglich nicht aus den einzelnen Wissenschaften, welche vor ihr nicht vorhanden sind, sondern aus dem allgemeinen Bewusstsein, welches dem Handeln und Leben zu Grunde liegt. Sie gehört zum Wesen des vernünftigen Geistes, der überall, wo er zur Wirklichkeit und zur Freiheit gelangt, in seinem Erkennen und Wissen sich selbst zu verstehen und zu begreifen strebt, woraus die Philosophie mit innerer Nothwendigkeit entsteht.

Mögen daher die einzelnen Wissenschaften zufällig und selbst vergänglich sein, die nothwendige und bleibende Wissenschaft, die aus der Natur des Geistes selber hervorgeht, ist die Philosophie. Sie hat eine viel tiefere Wurzel und Quelle ihres Daseins in dem Leben des vernünftigen Geistes, als jede andere Wissenschaft. In ihm selbst ist der Trieb und der Wille zum Wissen, der niemals aufgehoben und vernichtet werden kann, durch das Wesen des vernünftigen Geistes selber enthalten. Denn was er seinem Begriffe nach ist, das Erkennen und Wissen, darnach ist in ihm der Trieb und das Verlangen, der Wille und die Sehnsucht enthalten. Der Trieb und Wille zum Wissen in seiner Universalität ist aber der Ursprung und der Anfang der Philosophie. Erst nachdem er in der allgemeinen und nothwendigen Wissenschaft, in der Philosophie, zu einer Verwirklichung gelangt ist, bringt er in particularen Richtungen des Denkens, welches durch einzelne Gegenstände der Empirie determinirt wird, die besonderen Wissenschaften neben der Philosophie hervor, welche zugleich als die universelle Richtung des Denkens, die das Wissen zum Gegenstand hat, als die nothwendige dritte Wissenschaftsform neben der Empirie und der Mathematik, nicht nur bestehen bleibt, sondern in beständiger Weise stets unabänderlich aus dem Wesen und dem Willen des Geistes, sich selber und sein Wissen und Erkennen zu begreifen und zu erforschen, hervorgeht.

Das Wissen ist der Gegenstand, das Problem und das Princip der Philosophie. Daher ist sie die allgemeine und nothwendige Wissenschaft. Kein Wissen ohne einen Gegenstand, der in demselben erkannt und gewusst wird. Die Philosophie kann daher den Begriff des Wissens nicht erklären und begründen, ohne dass sie bestimmt und erkennt, was der Gegenstand des Wissens ist, der in allem Wissen erkannt wird und selbst eine Bedingung von der Möglichkeit des Wissens ist.

Kein Wissen ohne ein denkendes Subject, in welchem es entsteht und sich bildet. Diesen Satz räumen Alle ein, er ist das Princip der neueren Philosophie seit dem Cartesius, welche sich auf seinem Satze, cogito ergo sum, gründet. Jedes Wissen hat ohne Zweifel eine Voraussetzung und eine Bedingung seiner Möglichkeit in dem denkenden Subjecte. Aber das Unternehmen der neueren Philosophie, auf dieser allem Wissen immanenten Subjectivität alle Erkenntniss und Wissenschaft zu begründen, kann sein Ziel nicht erreichen und ist ein vergeblicher Versuch, ihr Problem zu lösen. Denn dieser Satz des Cartesius, der allen Richtungen der neueren Philosophie, dem französischen Rationalismus, dem englischen Empirismus, dem deutschen Idealismus zu Grunde liegt, ist nur die Hälfte der Wahrheit und kann daher niemals die ganze und volle Wahrheit enthalten. Er muss ergänzt werden durch den Satz der objectiven Wahrheit: kein Wissen ohne einen Gegenstand, der die Voraussetzung und die Bedingung seiner Möglichkeit ist.

Der Satz des Cartesius fehlt in der alten Philosophie der Griechen, er gehört ausschliesslich der neuern Philosophie an, bezeichnet aber zugleich ihre unaufhebbare Einseitigkeit, da er für sich nur zum subjectiven Idealismus und Kriticismus führt, der alle objective Wahrheit zerstört und jedes Erkennen und Wissen von einem Gegenstande aufhebt.

Der Satz: kein Wissen ohne einen Gegenstand, der Voraussetzung und Bedingung der Möglichkeit des Wissens ist, ist, wie wir glauben, das Princip der alten und ursprünglichen Philosophie der Griechen, vor Allem der platonischen Speculation, welche die wahre und vollkommenste Darstellung derselben enthält. Denn das Eigenthümliche der griechischen Philosophie besteht, abgesehen von ihrer Ausartung in der Sophistik, in ihrem gegenständlichen Charakter, der der neuern Philosophie mehr oder weniger fehlt. Geschichtlich aber wird man auf diese Auffassung des Wissens zurückgehen müssen, wenn man den Einseitigkeiten der neuern Philosophie seit dem Cartesius entgehen will. In der ganzen neuern Philosophie seit Cartesius, Locke und Kant ist der vergebliche Versuch vorhanden, das Wissen bloss aus dem Subjecte, aus dem „Ich denke“, aus dem „Ich empfinde“, aus der transcendentalen Apperception, das „Ich denke“ begleitet alle meine Vorstellungen, zu begründen. Man wird damit das Verfahren der alten Philosophie, den, wie wir ihn nennen, platoni-

schen Grundsatz verbinden müssen, kein Wissen ohne einen Gegenstand, wonach alles Denken im Erkennen sich richten muss, um die Wahrheit zu erreichen, wobei es nicht nothwendig ist, die Berechtigung der neuern Philosophie in ihrem Unternehmen, das Wissen aus seinem Subjecte zu begreifen, zu bestreiten, welche aber doch nur eine bedingte ist, vor Allem im Gegensatze mit der griechischen Philosophie, die den Satz des Cartesius nicht kannte, deren Princip aber nothwendig angenommen werden muss, da seinem Begriffe und Wesen nach alles Wissen nicht eine, sondern zwei Bedingungen und Voraussetzungen in seinem Subjecte und Objecte hat, woraus allein seine wahre Begründung hervorgehen kann. Wissen, was das Wissen in seinem Begriffe ist, heisst zumal wissen, was es weiss und wie es weiss, heisst sein Subject und Object als Bedingungen seiner Möglichkeit erkennen.

Wenn daher das Wissen der Gegenstand der Philosophie ist, und es kein Wissen giebt ohne einen Gegenstand, der seine Voraussetzung und Bedingung ist, so muss die Philosophie erkennen und wissen, was der Gegenstand von allem Wissen ist. Diesen Gegenstand nennen wir das Allgemeine, worin alles Einzelne mit einander zu einer Einheit oder zu einem Ganzen verbunden gedacht wird. Von dem Allgemeinen ist die Philosophie die Wissenschaft. Das Allgemeine in allen Wissenschaften ist der Begriff des Wissens oder der Wissenschaft, dem alle subordinirt sind, und der in allen in einer besondern Form und Gestalt sich verwirklicht und von dessen Gültigkeit und Erklärung alle Wissenschaften in den Erkenntnissen ihrer Objecte selbst abhängig sind.

Das Wissen mag an sich eine Form, und die Philosophie, sofern sie das Wissen zum Gegenstande hat, eine formale Wissenschaft sein, welche man mit der Mathematik vergleichen kann, allein diese Form ist nicht ohne Inhalt, der darin erkannt wird. Dieser Inhalt ist das Allgemeine als das Object, welches die Philosophie nothwendig erkennt, da sie das Wissen seinem Wesen und seinen Bedingungen nach erklärt und begründet.

Das Wissen, kann man auch sagen, ist das Subject, welches in sich die Form oder das Vermögen besitzt, einen Gegenstand zu erkennen. Wenn die Philosophie jedoch das Wissen als das allgemeine Subject erkennt, indem sie den Begriff des Wissens erklärt und begründet, so muss sie zugleich das Object erkennen,

welches in allem Wissen vermöge seines Begriffes gedacht und erkannt wird. In dem Begriffe der Philosophie liegt daher Beides zumal, sie ist zumal die Wissenschaft von sich, dem Begriffe des Wissens und dem Gegenstande des Wissens, welches seine objective Bedingung und Voraussetzung ist.

Die Philosophie ist keine blosse formale, sondern eine reale Wissenschaft von einem Gegenstande ausser dem Wissen oder ausser der Form des Wissens, welches das Subject des Wissens ist. Die Philosophie kann bald mehr die eine Seite, ihre formale Natur, bald mehr die andere Seite, ihre reale Natur, verwirklichen und herausstellen, aber es ist keine Philosophie vorhanden, wo die andere Seite ihres Wesens völlig verschwindet und aufgehoben wird.

Die Philososophie als blosse formale Wissenschaft würde etwa mit dem zusammenfallen, was man formale Logik oder auch Kritik und Theorie des Erkennens nennt in der Form einer empirischen Psychologie. Formale Logik und empirische Psychologie sind empirische, aber keine philosophische Wissenschaften. Die formale Logik handelt freilich vom Denken und die empirische Psychologie, wodurch sie zur Kritik und Theorie des Erkennens werden soll, ausserdem von der Empfindung, der Phantasie und dem Gedächtnisse, wovon sie alles Denken abhängig machen und wodurch sie alles Denken messen will. Allein so schätzenswerth auch die Beobachtungen, Reflexionen und Bemerkungen, welche diese Wissenschaften sammeln, sein mögen, in ihnen ist keine Philosophie enthalten, sondern nur eine psychische Empirie, und zwar deshalb nicht, weil sie auf einer willkürlichen Abstraction ruhen, da sie das Subject vom Objecte des Wissens, den Inhalt von der Form des Wissens gänzlich trennen, weshalb sie überall nicht zu einer Erklärung und Begründung ihres eigenen Inhalts und Gegenstands und noch viel weniger zum Begriffe des Wissens gelangen können. Die formale Logik behandelt das Denken in seinen Formen nur wie ein Factum, welches sich vorfindet, nicht aber als eine Bedingung des Wissens und des Erkennens, woraus allein ein Begriff vom Denken und von seinen Formen entstehen kann. Und die empirische Psychologie als Kritik und Theorie des Erkennens hat das gleiche Verfahren, wenn sie ausser vom Denken noch vom Empfinden, der Phantasie und dem Gedächtniss handelt, sie fasst sie nur als blosse Formen auf, nicht aber als Formen des Wissens, wodurch sein Object erkannt wird. Sie

sind eine blosse formale Philosophie, welche eine Empirie, die psychische Empirie, mit der Philosophie verwechselt. Sie liegen freilich in der Consequenz der einseitigen Interpretation von dem Grundsatze des Cartesius, der an sich nur eine Thatsache bezeichnet, es entsteht daraus aber nur eine formale Philosophie, welche ihr Problem nicht lösen kann.

Die andere Einseitigkeit in der Ausbildung der Philosophie führt zur dogmatischen Metaphysik, welche über den Gegenstand des Wissens, dessen Erkenntniss sie erzielt, vergisst, dass er zugleich der Inhalt des Wissens ist, und dieses in seiner Form und seinem Subjecte eine nothwendige Voraussetzung und Bedingung hat, ohne welche das Wesen und der Begriff des Wissens seine Erklärung und Begründung nicht gewinnen kann. Sie übersieht, dass in dem erkennenden Subjecte, seinen Functionen und Formen zugleich ein erklärendes Princip enthalten ist für alle gegenständlichen Erkenntnisse und Begriffe, wozu die Metaphysik gelangt, woraus ihr Dogmatismus entspringt, da das Wissen nicht bloss aus seiner objectiven Bedingung, sondern zugleich aus seiner subjectiven Bedingung erklärt und begründet werden muss. Doch ist mehr Philosophie enthalten in der dogmatischen Metaphysik, als in der empirischen Psychologie und Logik, welche zum blossen Formalismus führen.

In dem Probleme der Philosophie, den Begriff des Wissens zu erklären und zu begründen, liegt es, dass sie zugleich Logik und Metaphysik ist, alles Wissen nach seiner Form und nach seinem Gegenstande untersucht und begründet. Die Philosophie ist nirgends vorhanden, als wo sie zugleich als Metaphysik und Logik existirt. Rudimente eines logischen Bewusstseins von der Form und dem Subjecte des Wissens sind daher auch schon enthalten in der vorsokratischen Philosophie, welche vorherrschend im realen oder metaphysischen Charakter der Philosophie liegt, wodurch zugleich constatirt wird, dass in aller metaphysischen Speculation ein logisches Wissen enthalten ist.

Die neuere Philosophie, welche überall geneigt ist, sich selbst nur als formale Wissenschaft. als Logik und als Kritik und Theorie des Erkennens aufzufassen, verkennt völlig den nothwendigen metaphysischen Charakter der Philosophie, der in ihrem Begriffe liegt. Als Kritik und Theorie des Erkennens befindet sie sich in einer unhaltbaren Mitte des Hin- und Herschwankens zwischen der formalen und realen Philosophie, zwischen der Logik

und Metaphysik, da sie selbst nicht weiss, was sie ist. Denn die Philosophie als Erkenntnisstheorie weiss nicht, ob sie Logik und Metaphysik ist oder nicht ist. Sie will beide erst begründen aus der empirischen Psychologie, welches ein völlig unhaltbares Unternehmen ist, als wenn es ein Erkennen und ein Wissen geben könnte, als eine subject- und objectlose Empfindung oder Vorstellung, die eine abstrahirte, aber keine gegebene Thatsache ist. Die Philosophie als Erkenntnisstheorie ist nur ein Skepticismus, der in der Begründung und der Ausbildung der Philosophie nicht von der Erkenntniss und dem Wissen, sondern von dem Zweifel und seinem Nicht-Wissen ausgeht und daher niemals zur Erklärung und Begründung des Wissens gelangen kann. Denn um zu wissen, dass ich weiss, muss ich schon wissen. Wer nicht weiss, kann auch nicht wissen, dass er weiss. Gehe ich aber in der Erklärung und Begründung des Wissens nicht vom Wissen, sondern vom Zweifel und seinem Nicht-Wissen aus, wie die sogenannten Erkenntnisstheorien der neuern Philosophie dies factisch beweisen, so ist auch jede Begründung des Wissens unmöglich. Dies Unternehmen gelangt nur zu dem Widerspruche, womit alle Philosophie als Erkenntnisstheorie endet, zu der Erkenntniss, dass wir nichts erkennen können. Das Endergebniss ist aber nur die Folge des Ausgangspunktes und des einseitigen Begriffs von dem Wesen und dem Probleme der Philosophie. Das Wissen und nicht der Zweifel und sein Nicht-Wissen sind der Anfang der Philosophie, und alles Wissen hat nicht bloss in seinem Subjecte, sondern auch in seinem Objecte eine Bedingung seiner Möglichkeit, woraus sein Begriff zu erklären ist. Ohne Metaphysik, welche ihren Ursprung darin hat, dass das Wissen einen Gegenstand hat, der die Bedingung seiner Möglichkeit ist, ist Alles, was man Kritik und Theorie des Erkennens nennt, nur eine negative Philosophie als Skepticismus, aber keine positive als eine Wissenschaft, deren Gegenstand das Wissen ist. In der Philosophie als Erkenntnisstheorie fehlt der wahre Begriff und das wahre Problem der Philosophie. Sie ist nur eine geschichtliche Form ihrer Entwicklung, worauf wir später zurückkommen werden, enthält aber nicht das wahre Wesen und Problem der Philosophie.

Der metaphysische Charakter der Philosophie erscheint auch den besonderen Wissenschaften oft zweifelhaft, während sie mehr geneigt sind, die Philosophie als eine blosse formale Wissenschaft, als Logik, anzuerkennen, weshalb es nothwendig sein wird, diese

Bestimmung der Philosophie, welche in ihrem Probleme und Begriffe liegt, noch mehr hervorzuheben und sicher zu stellen. Er ruht aber auf dem Grundsatze: kein Wissen ohne einen Gegenstand. Für sich selber bezweifeln die besonderen Wissenschaften diesen Grundsatz nicht, sondern anerkennen ihn, indess jede für sich und im Besonderen, da jede Wissenschaft ist von einem einzelnen Gegenstande, der durch die Empirie gegeben wird. Sie bezweifeln den Grundsatz nur für die allgemeine Wissenschaft, indem sie meinen, dass es ausser den besonderen Gegenständen der Empirie, die sie erkennen, keinen Gegenstand des Wissens giebt.

Man wird daher von dem Standpunkte der besonderen Wissenschaften aus operiren müssen, um nachzuweisen, dass der Grundsatz, den jede für sich anerkennt und anwendet, auch für die Philosophie gültig ist. Sie sind nur von einem Scheine befangen, wenn sie meinen, dass nichts existirt, als was sie erkennen, eine Vielheit besonderer Dinge, welche Objecte ihres Erkennens sind. Dieser Nominalismus der besonderen Wissenschaften ist ihr Vorurtheil gegen den metaphysischen Charakter der Philosophie, das sie veranlasst, die Gültigkeit des Grundsatzes: kein Wissen ohne einen Gegenstand, in seiner Universalität zu bezweifeln und ihn doch zugleich ausnahmsweise in ihrem besonderen Erkennen anzuwenden und zu gebrauchen. Schon diese Inconsequenz in ihrem Verfahren zeigt, dass ihr Zweifel an der Philosophie als einer realen Wissenschaft voreilig und unbedacht ist.

Jede einzelne Wissenschaft hat nicht nur einen Mangel darin, dass sie nicht weiss, was das Wissen ist und dass sie einen Begriff der Wissenschaft in sich voraussetzt, weshalb alle zu ihrer Ergänzung eine allgemeine Wissenschaft fordern, welche den Begriff des Wissens und der Wissenschaft erklärt und begründet, sondern jede einzelne Wissenschaft hat auch eine gegenständliche Voraussetzung, die sie als solche nicht begründen kann, und hat einen Grundbegriff, den sie für sich nicht erklären kann, welches nur durch die allgemeine Wissenschaft der Philosophie geschehen kann, weshalb jede einzelne Wissenschaft für sich im Besonderen eine Philosophie zu ihrer Ergänzung fordert. Die erste Forderung ist eine allgemeine für alle einzelnen Wissenschaften, welche daher auch jede leicht für alle übrigen, wenn auch nicht in derselben Weise für sich anerkennt, aber die zweite Forderung ist für jede Wissenschaft eine besondere, deren An-

erkennung aber eben so nothwendig ist wie die erstere. Wenn die Philosophie das Problem hat, den Begriff des Wissens und der Wissenschaft, dessen Gültigkeit alle in sich voraussetzen, zu begründen, so hat sie auch die Aufgabe, die Specification dieses Begriffes, wie er in den einzelnen Wissenschaften sich darstellt und verwirklicht, zu dem Systeme aller Wissenschaften zu bestimmen und zu begründen. Denn jede einzelne Wissenschaft ist, was sie ist, nicht für sich, sondern durch ihren Ort und ihre Stellung in einem und demselben Systeme des Erkennens, welches allen einzelnen Wissenschaften zu Grunde liegt und ihren Zusammenhang vermittelt.

Die Philosophie ist nicht bloss eine erklärende Wissenschaft, sofern sie den allgemeinen Begriff des Wissens, der allen Wissenschaften zu Grunde liegt, nach Subject und Object, Inhalt und Form untersucht, sondern sie ist zugleich eine vergleichende Wissenschaft, sofern sie die Specification dieses Begriffs untersucht und also den Begriff einer jeden Wissenschaft bestimmt, wodurch nothwendig ein System des Erkennens in ihr entsteht, das der Architektonik aller Wissenschaften zu Grunde liegt und ihren Zusammenhang vermittelt.

Dies Problem ist aber in dem Begriffe jeder Wissenschaft als ein besonderes Problem der Philosophie enthalten, und zwar in ihrer objectiven Voraussetzung und ihrem Grundbegriffe. Die Jurisprudenz setzt voraus, dass es ein Recht giebt. Wer diese ihre objective Voraussetzung leugnet, bestreitet und in Zweifel zieht, hebt zugleich die Jurisprudenz als eine mögliche Wissenschaft auf. Denn ohne die gegenständliche Voraussetzung, dass es ein Recht giebt, ist keine Jurisprudenz möglich. Wer ihre objective Voraussetzung bezweifelt, hebt sie selbst als Wissenschaft auf. Dasselbe gilt von jeder einzelnen Wissenschaft, die eine gegenständliche Voraussetzung macht als Bedingung ihrer Möglichkeit und deren Begründung nur durch die allgemeine Wissenschaft der Philosophie erreicht werden kann.

Der Begriff des Rechts ist ferner der Grundbegriff der Jurisprudenz, worunter sie alle ihre Erkenntnisse subsumirt. Jede einzelne Wissenschaft hat eine besondere objective Voraussetzung in ihrem Gegenstand und einen Grundbegriff, wodurch sie sich als eine besondere Wissenschaft constituirt.

Ohne die Philosophie aber kann sie ihre objective Voraussetzung nicht begründen und ihren Grundbegriff nicht erklären,

da dies nur möglich ist aus einem Allgemeinen, welches das Gebiet der einzelnen Wissenschaft überschreitet. Zur Erklärung ihrer Grundbegriffe und ihrer objectiven Voraussetzungen fordern daher alle eine Wissenschaft von dem Allgemeinen, woraus eine Begründung und Erklärung ihrer Grundbegriffe und objectiven Voraussetzung allein zu gewinnen ist.

Daher ist die Philosophie die Wissenschaft von den Grundbegriffen und den objectiven Voraussetzungen der einzelnen Wissenschaften, welche das System des Erkennens und der Begriffe bildet, das aller Einzelforschung der Wissenschaften zu Grunde liegt und ihren Zusammenhang vermittelt. Ein System des Erkennens von allgemeinen und nothwendigen Begriffen setzen alle einzelnen Wissenschaften für ihre eigene Ausbildung voraus, ohne welche ihre objectiven Voraussetzungen und Grundbegriffe keine Begründung und Erklärung finden können, wodurch ihr Zusammenhang unter einander bedingt ist. Sie würden in einen Staub des Wissens, in ein wüstes und wildes Chaos des Vorstellens zerfallen, wenn es nicht ein solches System des Erkennens, der allgemeinen und nothwendigen Begriffe, gäbe, wodurch erst Wissenschaft möglich wird. Denn die Empirie ist überall keine Wissenschaft, sondern nur ein Fundament der Wissenschaft, welche ohne ein Allgemeines und Nothwendiges des Gedankens, das zu aller Empirie hinzukommt, nicht möglich ist. Die Empirie ist eine Sammlung von einzelnen und zufälligen Thatsachen und Wahrnehmungen, worin ohne Zweifel ein ursprüngliches Wissen, aber doch keine Wissenschaft enthalten ist, welche daraus erst durch den Gedanken, der ein schlechthin Allgemeines denkt, worin alles Einzelne mit einander zu einer Einheit und einem Ganzen verbunden ist, entsteht. Alle einzelnen Wissenschaften, indem sie eine Erklärung und Begründung ihrer Grundbegriffe und ihrer objectiven Voraussetzung fordern, setzen daher ein Allgemeines voraus, welches das Object des Wissens schlechthin ist, woraus daher auch erst die Begründung und Erklärung der objectiven Voraussetzungen und Grundbegriffe der einzelnen Wissenschaften erlangt werden kann. Von jeher ist daher auch von der Philosophie die Erklärung gegeben worden, dass sie von den Principien und dem Systeme des Erkennens handelt, das allen einzelnen Wissenschaften zu Grunde liegt, wodurch das Wesen und die Stellung jeder Wissenschaft im Ganzen bedingt ist, und Wissenschaft überall erst möglich wird.

Jede einzelne Wissenschaft bleibt irgendwie in der Mitte des Erkennens stehen, sie beschreibt nur eine enge Sphäre des Erkennens, da sie in ihrem Denken durch einen einzelnen Gegenstand bestimmt ist, dessen Erkenntniss allein das Ziel ihres Strebens ist. Die Philosophie kann ihrem Wesen nach nirgends in der Mitte des Erkennens stehen bleiben, sondern geht aus der Mitte des Erkennens, anknüpfend an eine besondere Wissenschaft oder eine einzelne Erkenntniss des allgemeinen Bewusstseins, nothwendig zurück einerseits auf die Principien oder die Anfangsgründe des Erkennens, welches in allen Wissenschaften es mit besonderen Gegenständen zu thun hat, und andererseits geht sie von da nothwendig fort zur Totalität des Erkennens, zu einem Systeme des Wissens, denn nicht in den Principien ist die Wahrheit, wenn sie nicht die Macht haben, ein System des Erkennens, wodurch eine totale Einheit oder ein Allgemeines gedacht wird, worin alles Einzelne mit einander zum Ganzen verbunden wird, hervorzubringen. Das Streben nach dem Wissen von den Principien und dem Systeme des Erkennens in allen Wissenschaften, in allen Erkenntnissen des allgemeinen Bewusstseins ist die Philosophie.

Den Begriff des Wissens oder der Wissenschaft, der das Allgemeine und die Voraussetzung aller einzelnen Wissenschaften ist, erklärt und begründet die Philosophie aus seinen Elementen und nach seiner Specification in allen Wissenschaften. Princip und System des Erkennens bilden das Wesen einer Wissenschaft. Daher handelt die Philosophie nicht bloss im Allgemeinen von dem Begriffe des Wissens nach seinem Subjecte und seinem Objecte, sondern zugleich von den Grundbegriffen und objectiven Voraussetzungen der einzelnen Wissenschaften, deren Begründung nur durch ein System des Erkennens, worin alle Wissenschaften begriffen sind, möglich ist, welches daher das letzte Ziel in dem Probleme der Philosophie ist. (Prolegomena zur Philosophie, S. 1—22.)

Die Theile der Philosophie.

Das erste Mittel zur Lösung des Problemes der Philosophie ist ihre Eintheilung, welche daher ein besonderes Interesse verdient und von maassgebender Bedeutung für das System der Philosophie ist. Von der richtigen Eintheilung der Philosophie ist die Lösung ihres Problemes abhängig.

Zwei Eintheilungen der Philosophie sind durch die Geschichte überliefert, die eine nennen wir die platonische, die andere die aristotelische Eintheilung, da diese verschiedenen Eintheilungen aus der platonischen und der aristotelischen Philosophie entstanden sind.

Die Platoniker haben die Philosophie eingetheilt in Dialektik oder Logik, Physik und Ethik. Sie ruht auf dem Begriffe und dem Probleme der Philosophie.

Die aristotelische Eintheilung ruht auf der Thatsache, dass der Mensch erkennt und handelt, wornach die Philosophie eingetheilt worden ist in die theoretische Philosophie, welche sich auf das Erkennen bezieht, und in die praktische Philosophie, welche das Handeln der Menschen untersucht. Zur theoretischen Philosophie wurden gerechnet die Mathematik, die Physik und die Metaphysik, welche nur den Zweck und das Interesse des Erkennens haben.

Diese Eintheilung liegt noch Kant's Kritik der reinen Vernunft zu Grunde, indem sie fragt, wie synthetische Urtheile a priori möglich sind in der Mathematik, in der Physik und in der Metaphysik. Nachdem die Mathematik und die empirische Physik ausgeschieden worden sind aus dem Gebiete der Philosophie, ist nur die Metaphysik als theoretische Philosophie nach geblieben, wie es bei Wolf und Herbart der Fall ist.

Alles Erkennen bezieht sich auf ein Seiendes, das Handeln aber auf das, was sein soll. Das Object der theoretischen Philosophie, der Metaphysik, ist das Sein, das Reale; das Object der praktischen Philosophie das, was erst durch ein Handeln entstehen soll, das Ideale. Zur Metaphysik werden gerechnet die Ontologie, die Psychologie, die Kosmologie und die Theologie. Zur praktischen Philosophie gehören die Moral, das Naturrecht, die Pädagogik und die Politik.

Die Logik bildet aber in dieser Eintheilung der Philosophie keinen integrirenden Bestandtheil des Systems, sondern kommt als Propädeutik und Organon hinzu zur theoretischen und praktischen Philosophie. Die Logik ist nur die propädeutische Philosophie und das Organon für die Metaphysik und die praktische Philosophie, während sie in der platonischen Eintheilung ein integrirender Bestandtheil des Systems der Philosophie ist neben der Physik und der Ethik.

Die aristotelische Eintheilung und Gliederung der Disciplinen der Philosophie hat aber einen viel grösseren Einfluss und eine grössere Anerkennung gefunden in der geschichtlichen Entwicklung der Philosophie, als die platonische. Denn sie ist zur Schuleintheilung der Philosophie geworden, und ihre Terminologie übt noch gegenwärtig ihre Macht aus über das philosophische Denken. Es liegen darin Kategorien, wovon das philosophische Denken zu jeder Zeit abhängig gewesen ist. Die platonische Eintheilung hat aber nicht dieselbe Anerkennung und Verbreitung gefunden wie die aristotelische. In der Schulphilosophie ist der Einfluss des Aristoteles stets grösser gewesen als der Platon's, die Aufnahme seiner Lehren war durch eine grössere Freiheit und Beweglichkeit des Denkens bedingt.

Die platonische Eintheilung und Gliederung des Systems der Philosophie ist durch die Auffassung des Aristoteles durchbrochen worden, namentlich durch die Metaphysik und die Psychologie, welche nicht als allgemeine Theile in der platonischen Eintheilung vorkommen. Dass die Metaphysik und die Psychologie, welche Aristoteles als allgemeine Theile der Philosophie abgehandelt hat, in den Vordergrund der Philosophie getreten sind, und zwar bald mehr der eine, bald mehr der andere Theil, hat seinen geschichtlichen Ursprung in der Herrschaft der aristotelischen Eintheilung der Philosophie in die theoretische und die praktische Philosophie, welche sich bequem anschliesst an die Thatsache von Theorie und Praxis, von Erkennen und Handeln und den damit gegebenen Gegensatz des Realen und des Idealen, wie dieser Gegensatz ohne genauere Bestimmung im Leben gebräuchlich ist.

Diese verschiedenen Gliederungen und Eintheilungen des Systems der Philosophie gelten aber auch noch in der Gegenwart. Die platonische Auffassung liegt der Hegel'schen Eintheilung in Logik, Naturphilosophie und Geistesphilosophie zu

Grunde, und der Herbart'schen Eintheilung in Logik, Metaphysik und Aesthetik liegt der aristotelische Gedanke zu Grunde, jedoch treten auch zugleich Modificationen und Abänderungen hierbei hervor. Denn in der Hegel'schen Auffassung giebt es überall nur Gradunterschiede in der ganzen Reihe der Entwicklungen, wovon die drei Theile der Philosophie handeln, so dass das System im Voraus die Möglichkeit sich wegnimmt, etwas Anderes als Gradunterschiede der Entwicklung, welche in der Sache selbst keine sind, zu statuiren und zu begreifen, und gilt die Ethik, welche in der platonischen Auffassung der selbständige dritte Theil der Philosophie ist, nur als ein untergeordneter Bestandtheil der Philosophie des Geistes, wodurch der Begriff der Natur beschränkt wird auf den der körperlichen Natur, und der psychologische und theoretische Standpunkt in der Weise prävalirt, dass der ethische und praktische Standpunkt in der Betrachtung des geistigen Lebens nicht zu seinem Rechte gelangt.

In der Herbart'schen Eintheilung ist aber eine Modification der aristotelischen Auffassung, wenn auch nicht in der Logik und der Metaphysik, so doch in dem dritten Theile der Philosophie, den Herbart die Aesthetik nennt, enthalten. Aristoteles hatte ursprünglich drei verschiedene Thätigkeiten unterschieden, das Erkennen, das Handeln und die Kunst, und demgemäss auch drei Theile der Philosophie angenommen, die theorethische, die praktische und die Philosophie der Kunst. Herbart subsumirt nun das ethische Urtheil unter das ästhetische, das Handeln unter die Kunst, indem er meint, dass die Handlungen der Menschen wie Kunstwerke nach persönlichen Gefühlen des Wohlgefallens und des Missfallens und den Musterbegriffen, die daraus entstehen, beurtheilt werden. Ausserdem nimmt er zwischen der metaphysischen Erkenntniss, welche sich ausschliesslich auf das, was wirklich ist und geschieht, bezieht, und der ästhetischen Erkenntniss, welche nur mit dem, was sein soll, sich beschäftigt, denselben Gegensatz an, der nach der aristotelischen Auffassung zwischen der theoretischen und praktischen Philosophie und ihren Erkenntnissen bestehen soll. Ebenso ist die Logik in dieser Auffassung nur eine propädeutische Philosophie.

Es erhellt hieraus aber, dass, sowie die Eintheilung der Philosophie verändert wird, die Erkenntniss selber, welche das System der Philosophie enthalten soll, eine sehr verschiedene Bestimmung empfängt. Eine propädeutische Philosophie der ana-

lytischen und formalen Logik, welche ein Denken kennt, das nicht gerichtet ist auf die Erkenntniss des Seins, giebt es innerhalb der platonischen Eintheilung überall nicht, weshalb auch in ihr keine von der Logik der Erkenntniss getrennte Metaphysik vorhanden ist. Wohl kennt die platonische Denkweise einen Unterschied zwischen dem physischen und ethischen Wissen, aber der Gegensatz von Theorie und Praxis, von einem Seienden, wovon man nicht weiss, ob es sein soll, oder nicht sein soll, und von Etwas, das sein soll, wovon man nicht weiss, ob es ist oder nicht ist, ist ihr eben so fremd, wie ein Gegensatz zwischen einer bloss körperlichen Natur und einem geistigen Leben, welches in dem Widerstreite von Kunst und Wissenschaft, von Theorie und Praxis zerfällt und sich um das Primat streitet, ob die Kunst und Praxis nur dazu da sind, die Objecte für das Wissen zu erzeugen, welches die allein wahre Bestimmung des Geistes sein soll, oder ob alle Erkenntniss, die, ohnmächtig in sich, ihr Ziel nicht erreichen kann, nur für die Praxis da ist, welches die wahre Bestimmung des Menschen sein soll. Diese Gegensätze in allen Erkenntnissen, welche das System der Philosophie umfasst, entspringen aus ihrer Eintheilung, worin das erste Mittel liegt zur Lösung ihres Problems.

Schon aus der Eintheilung der Philosophie kann man daher a priori das System der Philosophie, ihre Denkweise und Weltanschauung erkennen. Der Begriff, das Problem, welches die Philosophie sich stellt, und ihre Eintheilung entscheiden über alle Lehren, welche die Philosophie in ihrem Systeme enthält und umfasst. Gegenwärtig aber scheint man zu glauben, dass die Philosophie, ohne einen Begriff von sich selber zu besitzen, ohne alle Untersuchung über ihr Problem, ohne alle Eintheilung und Gliederung des Ganzen zu einer gedeihlichen Fortentwicklung gelangen werde. Dieser Naturalismus mag in der Popularphilosophie und dem Dilettantismus der Salons und der Feuilletonsphilosophie empfehlenswerth sein. Die Philosophie als Wissenschaft, was die deutsche Philosophie seit Kant als ihren Charakter angesehen hat, kann nur bestehen, wenn sie einen Begriff von sich selber hat, ihr Problem kennt und weiss, dass seine Lösung unmöglich ist, wenn alle logischen Lehren für die Eintheilungen der Philosophie gering geschätzt werden.

Die Logik und die Metaphysik.

Unsere Eintheilung der Philosophie schliesst sich an an die platonische Auffassung von den Theilen der Philosophie, der Logik, Physik und Ethik, wie sie sich aus ihrem Probleme, den Begriff des Wissens oder der Wissenschaft zu erklären und zu begründen, ergiebt. Denn die Philosophie muss den Begriff des Wissens in zweifacher Weise untersuchen, einmal nach der Uebereinstimmung und der Gleichheit aller Wissenschaften und dann nach ihrer Verschiedenheit, wie jede Wissenschaft in sich den Begriff des Wissens nach seiner objectiven und subjectiven Bedingung verwirklicht. Sie hat nicht nur die Aufgabe, den allgemeinen Begriff des Wissens, sondern auch seine Specification in den einzelnen Wissenschaften zu erforschen und zu untersuchen. Mit der ersten Aufgabe beschäftigt sich die Logik, mit dem architektonischen Probleme aber die Physik und die Ethik, da alle Wissenschaften im Besondern Theile der Physik oder der Ethik, der geschichtlichen oder der physischen Wisenschaften sind.

Die Logik gründet sich auf der Einheit und Gleichheit der Wissenschaften in dem allgemeinen Begriffe des Wissens, der die Voraussetzung und das Princip aller Wissenschaften ist. Sie abstrahirt von der Verschiedenheit der Wissenschaften, was sie im Besondern erkennen mögen. Sie untersucht daher alles Wissen in seinem allgemeinen Begriffe, in seinen beiden Bedingungen und Elementen, dem Subjecte und dem Objecte des Wissens, da kein Wissen allein aus seinem Subjecte, sondern nur zugleich aus seinem Objecte erkannt werden kann. Die Logik ist die Logik des Erkennens und der Wissenschaften, nicht aber die Logik eines gegenstandslosen Denkens, welches nicht erkennen und nicht wissen will. Die Abstraction von allen Objecten des Denkens, worauf die analytische und formale Logik des Aristoteles sich gründet, ist eine willkürliche Operation und kein Anfang einer Wissenschaft. Von der Verschiedenheit der Objecte, womit es die Wissenschaften im Besondern zu thun haben, abstrahirt die Logik, da für sie alle Wissenschaften gleich sind und alle der Logik, dem Begriffe der Wissenschaft subordinirt sind, mit dessen Erklärung und Begründung die Logik sich beschäftigt. Aber die Abstraction von allen Gegenständen des Denkens ist unmöglich, wenn der Begriff des Wissens erklärt werden soll, da alles Denken, welches wissen und erkennen will, in seinem

Objecte, womit es übereinstimmen muss, wenn es wahr sein soll, eine Bedingung seiner Möglichkeit hat.

Die Logik des Erkennens ist daher zugleich die Metaphysik der Wissenschaften. Ausser der Logik giebt es keine Metaphysik als einen für sich bestehenden Theil der Philosophie und ausser der Metaphysik giebt es keine Logik. Das logische Element aller Wissenschaften liegt in ihrer Form und ihrer Methode des Erkennens, weshalb die Logik mit Recht die Methodenlehre der Wissenschaften genannt wird. Die Form der Wissenschaft existirt aber nicht für sich, sondern als eine Form, wodurch ihr Gegenstand erkannt wird. Alle Formen des Denkens müssen daher von der Logik nicht für sich, sondern nach ihrem Erkenntnisswerthe, d. h. metaphysisch untersucht werden.

Jede Methode des Erkennens ist ein Verfahren nach Grundsätzen, aus deren Anwendung Erkenntnisse entstehen sollen. Diese Grundsätze sind metaphysischer Art, sie bestimmen über die Formen und Arten des Seins der Dinge, welche durch die Anwendung und den richtigen Gebrauch der Methoden erkannt werden. Die logische Untersuchung über die Methoden der Wissenschaften ist ohne eine Untersuchung über die metaphysischen Grundsätze, nach welchen sie verfahren, unmöglich. Daher giebt es keine Logik ausser der Metaphysik, welche ihr selbst immanent ist.

Es giebt aber auch keine Metaphysik ausser der Logik. Das metaphysische Element aller Wissenschaften liegt in ihrem Gegenstand, in seiner Setzung für die Erkenntniss und das Bewusstsein. Ein Sein, welches nicht Object des Erkennens ist, ist nur eine leere Imagination, welche keine wahre Metaphysik, sondern nur eine Mythologie hervorbringen kann. Das metaphysische Element der Wissenschaften existirt so wenig für sich wie ihr logisches Element. Die Formen des Seins, die metaphysischen Kategorien, sind die Formen der Setzung des Gegenstandes für und in seiner Erkenntniss. Daher giebt es keine Metaphysik ausser der Logik, sie sind eine Wissenschaft, welche das Wissen in seinem Begriff, nach seinen beiden Elementen und Bedingungen, dem Sein und dem Denken, des Objectes und Subjectes von allem Wissen untersucht.

Aus diesem Grunde giebt es auch keine Eintheilung der Wissenschaften in logische und in metaphysische Wissenschaften, denn es kann keine Wissenschaft geben, die nur aus dem einen Elemente, der blossen Form des Wissens oder eines unerkannten

Gegenstandes besteht. Vielmehr ist jede Wissenschaft zugleich eine logische und eine metaphysische Wissenschaft. Keine Wissenschaft ohne Logik und ohne Metaphysik. Sie hat nicht nur in ihrer Form und dem erkennenden Subjecte ein logisches, sondern zugleich in ihrem gedachten und erkannten Gegenstande ein metaphysisches oder ontologisches Element und Wesen in sich. Wenn man einräumt, dass jede Wissenschaft eine Logik in sich enthält, so ist es auch gewiss, dass sie ebenso eine Metaphysik in sich begreift. Als Gedankenwelt eines erkennenden Subjects, welches das Denken in sich vollzieht und dadurch zur Erkenntniss gelangt, hat jede Wissenschaft ein logisches Wesen, sofern dadurch aber zugleich eine objective Welt erkannt wird, hat jede Wissenschaft zugleich ein metaphysisches oder ontologisches Element in sich. Durch das Wissen und die Erkenntniss und allein durch die Erkenntniss und das Wissen hat das Subject die Gewissheit von der Existenz einer objectiven Welt. Durch ihre blosse Existenz führt daher jede Wissenschaft den Beweis von dem Dasein einer objectiven Welt.

Die Logik inducirt eine Metaphysik und die Metaphysik involvirt eine Logik, die ihr entspricht. Sie sind Glieder eines Ganzen, dessen Princip der Begriff des Wissens ist, welches sie nach seinem Objecte und Subjecte untersuchen. Es folgt hieraus aber nicht ihre Identität, welche nur zur Verwechslung führen würde durch die Aufhebung des Unterschieds von Inhalt und Form, Subject und Object des Wissens, ohne den keine Wahrheit bestehen kann. Die Logik ist so wenig die Metaphysik, wie der Gedanke das Sein ist, welches er denkt, noch ist die Metaphysik die Logik, denn das Object denkt nicht sich, sondern wird von einem Subjecte gedacht. Die Abstraction von dem Subjecte, wie sie im Sensualismus und im Mysticismus der absoluten Philosophie postulirt wird, macht das Denken selbst zu einer blossen Sache, zu einem Vorgange, von dessen Existenz keine Gewissheit zu erlangen ist, wenn das Denken nicht die Thätigkeit eines Subjectes ist, welches sie vollzieht und daher die Gewissheit hat, dass es überall ein Denken giebt.

Ohne Metaphysik keine Wahrheit, welche in der Uebereinstimmung der Erkenntnisse mit ihrem Gegenstande besteht, ohne Logik keine Gewissheit, welche auf der Subjectivität des Wissens ruht, dass das Denken ein Subject hat, welches in der Reihe seiner Gedanken und Vorstellungen, die es hervorbringt, mit sich

selber übereinstimmt. Alle Untersuchung über das Wesen und den Begriff des Wissens und der Erkenntniss ist eine Untersuchung über ihre Wahrheit, welche metaphysisch ist, und über ihre Gewissheit, welche logisch ist.

Ohne Zweifel lassen sich Logik und Metaphysik auch als zwei Theile der Philosophie darstellen, in welchem Falle die Philosophie in Logik und Metaphysik, und in Physik und Ethik eingetheilt werden muss, sofern die Logik die Form, die Metaphysik den Gegenstand der Wissenschaften untersucht, die eine von der Gewissheit, die andere von der Wahrheit der Erkenntniss handelt. Allein sie gelangen nicht zur richtigen Auffassung weder von der Form noch von dem Gegenstande der Wissenschaften, womit sie sich beschäftigen, wenn nicht zugleich die Form und der Gegenstand als ein Element und eine Bedingung des Wissens selber aufgefasst werden. Nur als integrirende Bestandtheile eines Ganzen haben sie Wahrheit und Berechtigung.

Wenn es gewiss ist, dass jedes Wissen Inhalt und Form hat, und demnach jede Wissenschaft in sich eine Logik und eine Ontologie besitzt, so folgt auch, dass auch die Logik eine Ontologie und die Metaphysik eine Logik in sich hat. Was von keiner Wissenschaft in concreto bezweifelt werden kann, sucht doch die formale Logik, als blosse Propädeutik der Philosophie, und die dogmatische Metaphysik, als Wissenschaft von dem Sein, welches nicht Object des Denkens ist, durch ihre Existenz zu bestreiten, weshalb sie auch stets zu einem Begriffe von der Wissenschaft gelangen, der in keiner existirenden Wissenschaft Anwendung und Gültigkeit besitzt.

Das architektonische Problem der Philosophie und ihre Eintheilung in Physik und Ethik.

Die Eintheilung der Philosophie in Physik und Ethik ruht auf der Verschiedenheit der Wissenschaften oder der Specification ihres Begriffes. Die Eintheilung und die daraus entspringende Ordnung der Wissenschaften ist selbst ein Problem der Philosophie. Jede einzelne Wissenschaft, indem sie sich selbst eine Stellung unter den Wissenschaften giebt und einem Gebiete der Wissenschaften einordnet, enthält auch zugleich eine Annahme über die Eintheilung und Ordnung der Wissenschaften, worin eine Specification ihres Begriffes liegt. In diesen Annahmen ist immer

ein Philosophem enthalten, welches den Wissenschaften in derselben Weise wie der Begriff des Wissens immanent ist. Die Philosophie ist in allen Wissenschaften der Begriff des Wissens und seine Specification. Ohne Zweifel kann aber nur die allgemeine Wissenschaft und keine einzelne das Problem der Eintheilung und Ordnung der Wissenschaften lösen. Denn diese Eintheilung ist nur aus allgemeinen Grundbegriffen der Wissenschaften möglich, welche das Gebiet jeder einzelnen Wissenschaft, welche ihren besonderen Gegenstand erkennt, überschreiten. Auch wenn diese Entscheidung von den einzelnen Wissenschaften getroffen wird, so ist sie doch stets eine Philosophie, welche sie in sich selber bilden.

Ob alle Wissenschaften Naturwissenschaften sind, oder ob es ausserdem geschichtliche, moralische, psychologische, praktische, Geisteswissenschaften giebt, lässt sich nur aus allgemeinen Grundsätzen und Principien der Wissenschaften und also nicht ohne eine Philosophie bestimmen. Wie viele Versicherungen und Betheuerungen, Behauptungen und Annahmen hierüber auch in den einzelnen Wissenschaften enthalten sein mögen, sie treiben Philosophie, sie vollziehen in sich ein philosophisches Denken, indem sie sich mit diesem Probleme beschäftigen, das von keiner einzelnen Wissenschaft und von keinem Gebiete derselben für sich gelöst werden kann. Denn jede einzelne Wissenschaft kennt nur sich selber und kann daher nicht über den Begriff und die Ordnung aller Wissenschaften entscheiden.

Die Eintheilung der Philosophie in Physik und Ethik, in die theoretische und die praktische Philosophie, in Metaphysik und Aesthetik, in Natur- und Geistesphilosophie wird stets maassgebend für jede einzelne Wissenschaft in allen ihren Erkenntnissen, welche sie von ihrem Gegenstande erlangt. Denn die Architektonik der Wissenschaften ist in jeder Wissenschaft eine leitende Idee ihres Erkennens. Die Begriffe, welche diesen Eintheilungen zu Grunde liegen, und die Gegensätze und Unterschiede, welche dadurch bestimmt werden, bedingen die Entwicklung aller Wissenschaften. Sie können ihren eigenen Begriff nicht finden und nicht bestimmen ohne diese Eintheilung und Ordnung der Wissenschaften, welche das architektonische Problem der Philosophie ist und nur durch eine Wissenschaft von dem Allgemeinen in Wahrheit gelöst werden kann.

Die frühere Eintheilung der Philosophie in die theoretische

und die praktische, in die Metaphysik und die Aesthetik, in die Natur- und die Geistesphilosophie führt nicht zur richtigen Ordnung der Wissenschaften, worauf ihre Fortentwicklung ruht, und enthält nicht die Begriffe, wodurch diese Eintheilung der Wissenschaften zu begründen wäre. Denn die Wissenschaften haben durch ihre Entwicklung selbst diese Gegensätze überschritten, wodurch ihre Gliederung nicht mehr gedacht werden kann.

Die theoretische und praktische Philosophie und Wissenschaft.

Der Gegensatz der theoretischen und der praktischen Erkenntniss, Wissenschaft und Philosophie, welche aus dem Aristoteles stammt, durch das Mittelalter hindurch geht und sich bis auf die Gegenwart erstreckt, worauf auch Kant's Kritik der reinen und der praktischen Vernunft sich gründet, dient doch nicht zur Auffassung von der Verschiedenheit der Wissenschaften, wie sie nach dem Ausgange des Mittelalters zur Existenz gelangt sind. Die Naturwissenschaften werden als theoretische Wissenschaften angesehen, welche erkennen, um zu wissen, die geschichtlichen und moralischen Wissenschaften aber als praktische, welche erkennen, um zu handeln. In der That ist jede Wissenschaft eine theoretische und eine praktische, da alle die doppelte Bestimmung des Wissens und des Handelns haben. Die Naturwissenschaften sind nicht bloss theoretische Wissenschaften, sondern zugleich praktische Wissenschaften, die durch ihre Erkenntnisse einen stets wachsenden Einfluss auf das handelnde Leben gewonnen haben. Keine Wissenschaft hat ausserdem eine bloss praktische Bestimmung, zu wissen, um zu handeln, auch die moralischen und geschichtlichen Wissenschaften sind theoretische Wissenschaften, welche erkennen, um zu wissen. Dieser Gegensatz dient daher nicht, um dadurch das Wesen der verschiedenen Wissenschaften zu bestimmen. Alle Wissenschaften sind zugleich theoretische und praktische, sie haben die doppelte Bestimmung, zu erkennen, um zu wissen, und zu erkennen, um zu handeln, und werden in der Ausbildung ihrer Erkenntnisse sowohl durch ihren theoretischen wie ihren praktischen Bestimmungsgrund geleitet. Das Handeln übt mit Recht einen beständigen Antrieb auf die Ausbildung aller Wissenschaften aus. Das praktische Leben fordert die Wissenschaft, und seine Antriebe dienen ebenso wohl zu ihrer

Ausbildung als das theoretische Interesse an der Wahrheit, welches allen zu Grunde liegt.

Dieser Gegensatz dient aber nicht zur Classification der Wissenschaften. Er ignorirt die factische Existenz und Ausbildung der Wissenschaften, wenn sie nach diesen Gesichtspunkten eingetheilt werden. Es ist ein abstracter Gegensatz, der so wenig das Leben der Menschen wie der Wissenschaften begreiflich macht. Er erregt beständig die Frage nach dem Primate von Theorie und Praxis, welche nur dadurch gelöst werden kann, dass beide von einem höheren Standpunkte aus aufgefasst werden. Die reine Theorie ist so wenig der Zweck des vernünftigen Lebens, dem Alles nur unterzuordnen wäre, als das vielgeschäftige Handeln, wofür alles Erkennen und Wissen nur ein Mittel sein soll. Höher ist der Standpunkt, den Platon und Fichte wie Schleiermacher geltend gemacht haben, dass die Uebereinstimmung von Wissen und Handeln der Zweck des vernünftigen Lebens ist und daher alle Wissenschaften zumal theoretische und praktische sind, welche erkennen, um zu wissen, und wissen, um zu handeln. Die Persönlichkeit ist mehr als das Handeln und das Wissen, in jedem Menschen ist sein Handeln Gegenstand des Wissens und sein Wissen für sein Handeln da. Das aristotelische Ideal, welches Hegel erneuert hat, das theoretische und beschauliche Leben als das wahre und vollkommene anzusehen, entspricht ebenso dem Wesen des Menschen und dem Begriffe der Wissenschaft, als das Kant'sche Ideal, dass das vielgeschäftige Handeln in's Unendliche das wahre Leben des Menschen sei. Das Wesen des Menschen wird zugleich gedacht in der Auffassung von der Bestimmung und Eintheilung der Wissenschaften, welche wie der Mensch selbst die doppelte theoretische und praktische Bestimmung haben. Denn die Wissenschaften sind in dem vernünftigen und geschichtlichen Leben der Menschheit nicht für sich, sondern nur integrirende Bestandtheile eines grösseren Ganzen, eines höchsten Gutes, nach dessen Verwirklichung alle Geschichte trachtet, und haben daher die doppelte Bestimmung, dass sie erkennen, um zu wissen, und erkennen, um zu handeln. Alle Wissenschaften sind zugleich thatbegründend.

Die metaphysische und die ästhetische Erkenntniss und Wissenschaft.

An die Stelle dieser Gegensätze für die Auffassung der Verschiedenheit der Wissenschaften hat Herbart den Gegensatz gesetzt

von Metaphysik und Aesthetik, von metaphysischer und ästhetischer Erkenntniss und Wissenschaft. Die metaphysische Erkenntniss, welche alle Naturwissenschaften und ebenso alle geschichtlichen Wissenschaften in sich begreifen soll, ist die Erkenntniss von dem, was wirklich ist und geschieht, wobei man freilich nicht begreift, wie ausserdem noch eine Erkenntniss möglich sein soll, wenn die metaphysische Erkenntniss alles wirkliche Sein und Geschehen erkannt hat.

Die ästhetische Erkenntniss, welche Herbart daneben annimmt, ist daher auch eine Art Ausnahme von aller Erkenntniss, welcher kein Gebiet der Wissenschaft entspricht. Diese ästhetische Erkenntniss soll bestehen in Gefühlsurtheilen des Wohlgefallens und Missfallens, welches wir haben an Kunstwerken, an schönen Gegenständen und Erscheinungen, an unseren eigenen Handlungen und Willensentschlüssen, da alle ethische Beurtheilung nur eine ästhetische von Gefühlsurtheilen des Gefallens und Missfallens sein soll. Aus diesen ästhetischen Urtheilen, welche zur Auffassung der Gegenstände unwillkürlich hinzutreten und unmittelbare Evidenz besitzen sollen, ohne gelernt und bewiesen zu werden, entspringen Musterbegriffe, welche etwas denken, was sein soll, woraus es aber schlechthin keinen Schluss auf ein Seiendes oder Werdendes geben soll.

Solche ästhetische Gefühlsurtheile können ohne Zweifel zu aller Erkenntniss aller Wissenschaften, welche das wirkliche Sein und Geschehen der Dinge zum Objecte haben, hinzutreten, und es kann daher Alles, was die Wissenschaften erkennen, ästhetisch beurtheilt werden, wodurch man zugleich zu Vorstellungen von etwas Idealem, was sein soll, zu Musterbegriffen gelangen kann. Die Frage ist nur, ob es ästhetische Erkenntnisse und Wissenschaften ausser der metaphysischen Erkenntniss giebt und ob nicht vielmehr der Begriff einer solchen Erkenntniss und solcher Wissenschaften ein Widerspruch in sich selber ist.

Dass es ästhetische Urtheile giebt, erfährt Jeder in der Anschauung von schönen Werken und Erscheinungen der Natur, der Kunst und des menschlichen Lebens, welche Wohlgefallen in ihrer Uebereinstimmung mit dem Streben und Leben des Menschen, seinen Wünschen und Hoffnungen hervorbringen. In der Anschauung und Auffassung dieser Gegenstände entstehen zugleich mit der Vorstellung von dem Gegenstande Gefühlsurtheile des Wohlgefallens, der Lust und Freude an diesen Vorstellungen,

welche, wenn sie auch keinen Erkenntnisswerth haben, nämlich nicht allgemein und nothwendig sind, doch die Theilnahme Aller herbeiwünschen, da sie nicht egoistisch sind, weil sie auf keinem Privatsinn, sondern auf einem Allgemeinsinn der menschlichen Natur, der Phantasie und dem Geschmack, sich gründen, der aus dem Umgange und der Geselligkeit der Menschen sich bildet, weshalb sie selbst auf einer Bildung des Geistes ruhen und nicht aus der rohen Natur des Menschen entspringen.

An dieser Thatsache ist kein Zweifel. Auch lässt es sich kaum in Abrede stellen, dass diese ästhetischen Urtheile über schöne Gegenstände und Erscheinungen selbst zum Gegenstande der Erkenntniss und der Wissenschaft gemacht werden können, wie es in der Philosophie und der Geschichte der Kunst geschieht. Eine andere Frage aber ist es, ob diese ästhetischen Gefühlsurtheile selbst eine Erkenntniss enthalten und also ein erkennendes Subject sind und nicht bloss ein zu erkennendes Object der Philosophie und der Geschichte der Kunst. Nur in diesem Falle würde man von ästhetischer Erkenntniss und Wissenschaft als einer zweiten Art der Erkenntniss neben der metaphysischen in den geschichtlichen, psychologischen und den Naturwissenschaften sprechen können. Dies aber müssen wir bestreiten. Ein ästhetisches Gefühlsurtheil enthält keine Erkenntnis, aus demselben wird kein Gegenstand erkannt. Freilich aus ästhetischen Gefühlsurtheilen entstehen Vorstellungen von etwas Idealem, was sein soll. Aber auch diese Vorstellungen enthalten keine Erkenntniss, wenn sie gleich zum Objecte eines Erkennens gemacht werden können, wie es in diesem gegenwärtigen Falle geschieht, wo wir sie nach ihrem Wesen, ob sie eine Erkenntniss enthalten oder nicht, welche Anfangsgrund einer Wissenschaft sein kann, prüfen. Dies ist aber nicht der Fall, selbst nach Herbart nicht. Denn aus dem Sollen, welches aus einem ästhetischen Gefühlsurtheile entspringt, giebt es, wie Herbart mit Recht behauptet, keinen Schluss auf ein Sein, weshalb die ästhetischen Gefühlsurtheile, wie wir annehmen müssen, keine Erkenntniss enthalten und kein Anfangsgrund eines Erkenntnissprocesses sein können.

Das Sollen aus einem ästhetischen Gefühlsurtheile geht auf ein Wünschen und auf kein Wollen, und das Wünschen ist nicht wie das Wollen auf die Realität des Idealen, auf die Production oder Umgestaltung einer Wirklichkeit, sondern nur auf etwas vielleicht Mögliches gerichtet, dessen Wirklichkeit schlechthin

problematisch ist. Das ästhetische Gefühlsurtheil begreift nur die mögliche Beschaffenheit des Gegenstandes, aber nicht seine Existenz. Es enthält daher keine Erkenntniss weder von einem Seienden, noch von einem Sollen oder einem Ideale, dessen Wirklichkeit gewollt wird und in Handlungen zur Realität gelangt. Daher ist auch ein sittliches Urtheil kein ästhetisches Urtheil und wird völlig aufgehoben und vernichtet, wenn es für ein ästhetisches Urtheil gehalten wird. Denn das ethische Urtheil bezieht sich auf ein Sollen, auf etwas Ideales, das Gegenstand nicht des Wünschens, sondern des Wollens ist und durch das Wollen und Handeln Realität empfängt und daher ein Seinsgrund des Lebens selber ist, in welchem es zur Wirklichkeit kommt. Das Ideale und die Ideen, welche aus ästhetischen Urtheilen des Wohlgefallens und Missfallens entspringen, sind nur regulativ, sie bringen nichts hervor, Alles geschieht alsdann nur metaphysisch oder physisch, psychologisch und historisch, das hinterher auch noch, wie sich von selbst versteht, ästhetisch beurtheilt werden kann nach dem Gefallen und Missfallen, das wir daran empfinden. Zwecke, Ideen und Ideale, welche nicht constitutiv sind, ein Geschehen, Handeln und Leben gründen und hervorbringen, sondern die nur regulativ sind und zu einer Beurtheilung hinterher dienen, haben gar keinen Erkenntnisswerth, weder für das Reale, noch für das Ideale.

Diese Aushülfe der Philosophie seit Kant, durch regulative Ideen, Zwecke und Ideale eine für unmöglich gehaltene Erkenntniss zu ersetzen, ist mit dem Begriffe jeder Erkenntniss und Wissenschaft im Widerspruch, so dass dieser Aushülfe gegenüber jeder Skepticismus, der die Thatsache der Erkenntniss und Wissenschaft bestreitet und bezweifelt, den Vorzug verdient, da er wenigstens den Begriff des Erkennens, wodurch ein Gegenstand, ein Seiendes erkannt wird, festhält, während dieser völlig verloren geht in der Annahme vermeintlicher ästhetischer Erkenntnisse, welche weder Reales, noch Ideales erkennen, da das Sollen dieser ästhetischen Urtheile, regulativer Ideen und Zwecke nur in Wünschen besteht und blosse Beschaffenheiten betrifft, deren Existenz und Gegenständlichkeit schlechthin problematisch und hypothetisch ist und bleibt.

Eine Eintheilung der Wissenschaften in metaphysische und ästhetische entspricht weder der factischen Verschiedenheit der Wissenschaft, noch dem Begriffe der Erkenntniss und giebt der

sogenannten metaphysischen oder physischen Erkenntniss und Wissenschaft eine willkürliche Extension, indem sie Alles, was wirklich ist und geschieht, zu ihrem Objecte haben soll, da in der That nur das Nichtseiende noch als Object einer möglicher Weise davon unterschiedenen Erkenntniss nachbleibt, worin auch der Grund liegt, dass alsdann in der Sphäre des Wirklichen, welches das Object allein der metaphysischen Erkenntniss sein soll, kein Raum mehr ist für das Ideale, welches daher nur noch in den Wünschen der ästhetischen Gefühlsurtheile, in der Phantasie und Dichtung eine zweifelhafte Existenz besitzen kann.

Die praktische Erkenntniss und Wissenschaft des Aristoteles und Kant's praktische Vernunft haben eine Wahrheit und einen Erkenntnisswerth, während das Gleiche nicht von der ästhetischen Erkenntniss und Wissenschaft neben der metaphysischen der Fall ist. Denn diese Erkenntnisse haben constitutive Principien, sie beziehen sich auf einen Gegenstand, der ist und wird, alle Erkenntnisse aber, welche wie Herbart's ästhetische und Kant's Ideen der Vernunft und Zwecke der teleologischen Urtheilskraft, nur regulative Principien enthalten sollen, sind mit dem Begriffe des Erkennens und des Wissens selbst im Widerspruch, so dass ihre gänzliche Verwerfung ihrer Annahme jedenfalls vorzuziehen ist, da ihre Annahme in den Wissenschaften nur zu unlöslichen Widersprüchen, zu Zweifel und Täuschungen verleiten, weil sie eine Erkenntniss simuliren, die doch keine Erkenntniss und Wissenschaft ist.

Die Extension, welche hierdurch die metaphysische und physische Erkenntniss und Wissenschaft in der Gegenwart erlangt hat, deren Einschränkung durch eine ästhetische Erkenntniss mit regulativen Ideen, Idealen und Endzwecken offenbar nichtig ist, da man allgemein dahinter kommt, dass sie keinen Erkenntnisswerth besitzen, wird auf ihr Maass und ihre Norm nicht eher wieder zurückgeführt werden können, bis man zu einer andern Eintheilung der Philosophie und der Wissenschaften wird gelangt sein, welche den Begriff der Erkenntniss und des Wissens nicht duplirt, wodurch er mit sich selbst in Widerspruch kommt, sondern seine Specification in der Verschiedenheit der Wissenschaften gewinnt.

Den Uebergriff und die anmaassliche Extension der metaphysischen und physischen Erkenntniss und Wissenschaft über alle übrigen Wissenschaften haben diese indessen selber mit

herbeigeführt, da sie selber, wie die vergleichende Sprachkunde, die socialen, nationalökonomischen und politischen Wissenschaften nicht ermüdeten, zu versichern, dass sie auch Naturwissenschaften seien, ihr Verfahren in sich anwendeten, und Analogien allerlei Art hervorhoben, welche in ihren Erkenntnissen mit denen der Naturwissenschaften vorhanden seien, wobei jedoch der Zweifel bestehen bleibt, ob denn diese Wissenschaften von sich selbst und von der metaphysischen und physischen Erkenntniss in der That einen Begriff hatten, der sie zu ihrem Urtheile in ihrer Vergleichung und Gleichsetzung mit den Naturwissenschaften berechtigte, zumal die Naturwissenschaften oft selbst von sich diesen Begriff nicht zu bestimmen vermögen und die geschichtliche Erkenntniss und Wissenschaft mehr als ein Werk der Phantasie, denn als das Werk eines erkennenden Verstandes betrachtet haben, wozu sie insofern auch berechtigt waren, als man bisher die Erkenntniss der zweiten Art von Wissenschaften neben den physischen und metaphysischen, als eine ästhetische oder als eine Erkenntniss, welche in dem Gebrauche von regulativen Ideen, Idealen, Zwecken ihre Principien habe, auffasste, die ohne Zweifel mehr ein Werk der Phantasie als eines erkennenden Verstandes ist. Die Naturwissenschaften glaubten doch nicht, dass die ihnen nebengeordneten Wissenschaften, deren positiver Begriff fehlt, wirklich seien, was sie selbst zu versichern nicht ermüdeten, Naturwissenschaften, weshalb sie endlich sich dazu entschlossen, selbst zu bestimmen, was die Sprache, die Ehe, die Seele, das Gewissen, die Putzsucht u. s. w. sei, als eine Natur in dem lebendigen Wesen, wodurch freilich ihre naturwissenschaftlichen Erkenntnisse sich andererseits in Analogien der ihnen nebengeordneten Wissenschaften auflösten, diese aber nun auch zugleich gewahr wurden, dass sie am Ende doch andere Wissenschaften seien als ein blosses Duplicat von metaphysischen und physischen Erkenntnissen, versetzt mit regulativen Ideen, Idealen und Zwecken eines dichtenden Verstandes.

Diese Erfahrungen auf dem Gebiete der verschiedenen Wissenschaften zeigen jedoch, dass der ihnen zu Grunde liegende Begriff der Wissenschaft und seine Specification mehr eine dunkle als eine erkannte leitende Idee in ihnen ist, und wie sie selbst in der Auffassung und der Ausbildung ihrer Erkenntnisse von diesem Philosophem mehr abhängig sind, als sie wissen. Denn die Eintheilung der Philosophie ist eine Entscheidung über die

Verschiedenartigkeit der Wissenschaften, ihre Ordnung und Stellung, welche die einzelnen Wissenschaften sich selbst in ihrer Gemeinschaft geben, worin aber ein Problem enthalten ist, welches nur durch die allgemeine und durch keine besondere Wissenschaft gelöst werden kann.

Die Natur- und die Geisteswissenschaften.

Viel näher einer richtigen Ordnung der Wissenschaften steht die Hegel'sche Eintheilung der Philosophie in Natur- und Geistesphilosophie, wodurch zwei Arten oder wenigstens Grade des besonderen Wissens gesetzt werden, während der Unterschied zwischen der metaphysischen und ästhetischen Erkenntniss mehr nur eine subjective Betrachtungsweise ist und die Verschiedenheit von theoretischer und praktischer Wissenschaft und Philosophie nicht den Inhalt, sondern nur die Bestimmung und den Zweck der Wissenschaft betrifft, ob sie um des Wissens oder um des Handelns willen erkennen. Denn es wird in dieser Auffassung von Hegel, die er mit Schelling theilt, wenigstens ein Gegenstand angegeben für die Specification und Ordnung der Wissenschaften, während in den anderen beiden Unterscheidungen nur Betrachtungsweisen enthalten sind, deren Gebrauch und Anwendung nicht durch den Gegenstand des Erkennens, sondern allein durch das Bedürfniss und die Wahl des Subjects bedingt ist, ob es zu der durch den Begriff des Erkennens bedingten metaphysischen und physischen Wissenschaft noch eine zweite regulative Betrachtungsweise einer ästhetischen Beurtheilungsweise hinzufügen will oder nicht.

Namentlich seit Hegel spricht man, wenigstens in Deutschland, von Naturwissenschaften und Geisteswissenschaften, Begriffe, welche aus seiner Eintheilung der Philosophie entstanden sind. Hegel's System kennt aber nur Gradunterschiede, weshalb sich auch die Natur- und die Geisteswissenschaften nicht der Art, sondern nur dem Grade nach von einander unterscheiden sollen. Die Natur und der Geist, die beiden Objecte der zwei Gebiete der Wissenschaften sind an sich dasselbe, beiden liegt zu Grunde ein unendliches Werden und Leben, sie unterscheiden sich von einander nur als Stufen in der Entwicklung dieses ewigen Werdens, welches die gesammte Wirklichkeit sein soll. Dass es nur Gradunterschiede geben soll, folgt nicht aus der Erfahrung, sondern

ist ein Urtheil a priori, welches seinen Ursprung und seinen Grund hat in der Evolutionslehre der Hegel'schen Philosophie. Eine Evolutionslehre vermag keine anderen als graduelle Verschiedenheiten anzunehmen. Wenn Alles, was ist, ein unendliches Werden und Leben, eine permanente Evolution ist, so kann auch Alles sich von einander nur nach der Stufe der Entwicklung, welche jedes Einzelne in diesem ewigen Werden repräsentirt, unterscheiden.

Alle Gradunterschiede enthalten aber auf der einen Seite eine Negation und auf der andern Seite eine Position. Alle Gradunterschiede sind zugleich negative Unterschiede. Der niedere Grad enthält die Negation, deren Aufhebung die Position des höheren Grades ist. Jedes Glied, jede Stufe in der unendlichen Entwicklung, die durch alles Einzelne hindurch geht, kann daher zugleich als eine Negation und eine Position aufgefasst werden, denn jede Stufe der Entwicklung enthält eine Position im Vergleich zu der vorhergehenden Stufe der Entwicklung und eine Negation im Verhältnisse zu der folgenden Stufe. Alles Existirende in dieser unendlichen Entwicklung ist daher zugleich in sich eine Negation und eine Position, ein beständiger Widerstreit. Deshalb hat auch schon Heraklit, der Urheber der Evolutionslehre, gesagt, der Streit ist der Vater aller Dinge, der Grund von dem ewigen Flusse, der durch alle Dinge hindurchströmt, und sagt Hegel, der Widerspruch ist zum Leben nothwendig, damit es besteht und fortgeht. Das ewige Werden erhält sich nur durch die beständige Setzung der Negation und Position. Der Kampf um das Dasein ist das Leben, behauptet die moderne Evolutionslehre in der Form des Darwinismus. Alles, was ist, verfliesst in einander in unendlichen Graden und Abstufungen einer ewigen Entwicklung, des unendlichen Werdens, zu dessen Bestand der Streit, der Kampf um das Dasein, der Widerspruch, die Setzung der Negation und Position nothwendig ist, welche eo ipso mit der Annahme des ewigen Werdens der unendlichen Entwicklung in endlosen Gradationen, welche negiren und poniren, gegeben ist.

Nicht die Erfahrung lehrt, dass es nur Gradunterschiede giebt, sondern ein System der Philosophie, dessen Metaphysik die Evolutionslehre ist, nimmt, unabhängig von aller Erfahrung, a priori an, dass es keine andere als Gradunterschiede gebe, weil die gesammte Wirklichkeit in der Natur und dem Geiste ein ewiges Leben, eine permanente Evolution, ein unendliches Werden

ist, das sich nur in einer endlosen Reihe von Graden und Abstufungen der Entwicklung darstellen und erhalten kann.

Aus diesem Grunde wird a priori über das Wesen der Natur und des Geistes, den beiden Objecten des Erkennens, verfügt und entschieden. Die Natur ist die niedere, der Geist die höhere Stufe in der unendlichen Entwicklung des Universums. Das Wesen der Natur liegt daher auch nur in der Verneinung des Geistes, seines Bewusstseins. Die Bewusstlosigkeit soll das Wesen der Natur und das Bewusstsein das Wesen des Geistes constituiren als zwei Stufen in der Entwicklung, welche in einander übergehen vermöge des Begriffes des unendlichen Werdens. Im Geiste kommt zum Bewusstsein, was in der Natur bewusstlos sich verwirklicht. Der blosse Process des ewigen Werdens, der unendlichen Verwandlung bringt, vermöge seines blossen Begriffes, nach dieser Lehre Alles hervor und erklärt Alles von selbst.

In unendlichen Gradationen und Entwicklungsstufen vollzieht sich dieser Process in der Natur und dem Leben des Geistes, von der niedrigsten Stufe der mechanischen Natur bis zur höchsten Stufe der Entwicklung und Vollendung des Bewusstseins in dem absoluten Geiste, der den vollkommenen Begriff von sich selber hat, wo Subject und Object, Sein und Gedanke, Begriff und Gegenstand völlig übereinstimmen. In dieser Reihe der Wissenschaften und ihrer Objecte verhält sich die vorhergehende zur folgenden wie die Natur zum Geiste, wie eine Naturwissenschaft zur Geisteswissenschaft, nur die Endglieder dieser Reihe repräsentiren das eine die reine Natur und die mechanische Naturwissenschaft auf der einen Seite, und das andere Endglied den absoluten Geist und seine Wissenschaft auf der anderen Seite.

Diese Auffassung, obgleich sie nur einen Gradunterschied zwischen allen Wissenschaften und ihren Objecten setzt, enthält doch zugleich eine volle Umkehrung der beiden vorhergehenden Ansichten über die Stellung und den Werth der Wissenschaften. Denn die Position innerhalb der beiden früheren Ansichten liegt auf der Seite der theoretischen Wissenschaften, der metaphysischen und der Naturwissenschaften, welche den wahren Begriff des Erkennens und der Wissenschaft in sich enthalten und vollziehen, der Mangel davon aber liegt auf der andern Seite, der praktischen und ästhetischen Wissenschaften, da diese nur eine Ergänzung zu jenen hinzufügen oder nur regulative Ideen, Ideale und Zwecke anwenden, die an sich keinen Gegenstand haben,

weshalb der Begriff des Erkennens und der Wissenschaft in ihnen keine volle und adäquate Anwendung erreicht.

In der Hegel'schen auf der Evolutionslehre ruhenden Auffassungsweise kehrt sich die Sache um. Die wahre Wissenschaft ist nicht die Naturwissenschaft, sondern die Geisteswissenschaft, denn jene ist nur die niedere Stufe des Erkennens und der Wahrheit, die höhere ist in der Geisteswissenschaft enthalten. Alle Natur ist nnr der niedere Grad in der unendlichen Entwicklung, deren Wahrheit und Vollendung der Geist ist. Das Object, welches eine Wissenschaft erkennt, bestimmt zugleich ihre Stellnng in der Reihe der Wissenschaften, ihren Erkenntnisswerth und ihre Wahrheit.

Alle Natur hat nach dieser Anffassung an sich einen Mangel, eine Negativität, sie hat kein Bewusstsein, sie ist an sich blind und verborgen, verschlossen und geheimnissvoll, und daher behauptet man auf diesem Standpunkte mit Recht, dass die Natur zugleich ein Reich von Zufälligkeiten und Particularitäten sei, welche der Erforschung der Wissenschaften, der Begriffsbestimmung selber sich entziehen, widerstehen und ausweichen, weil das Object selber, die Natur, diesen Mangel an sich hat. Daher soll alle Naturwissenschaft nur eine niedere Stnfe in der Entwicklung der Wissenschaften sein, welche dem Begriffe des Erkennens und der Wissenschaft, die nach dem Maasse der Wahrheit gemessen werden, weniger entspricht, als dies der Fall ist in den Geisteswissenschaften, wo das Object selber an sich ist, was das erkennende Subject ist, und das daher auch durch den Begriff verstanden und erkannt werden kann, wie es an sich ist.

Ob diese Eintheilung der Philosophie und der Wissenschaften, welche von Hegel ausgeht, begründet ist und der Sache entspricht, darüber mögen noch Zweifel bestehen, worüber wir noch nicht entscheiden können. Es ist möglich, dass dieser Unterschied kein Gradunterschied ist, und dass demnach die Naturwissenschaften anders zu beurtheilen sind, als diese Beurtheilung aus einer Evolutionslehre mit Nothwendigkeit sich ergiebt. Einen Vorzug hat dennoch diese Hegel'sche Auffassung vor den anderen beiden Eintheilungen. Dieser Vorzng besteht in Hegel's objectiver Unterscheidung und Classification der Wissenschaften von der Natur und dem Geiste und dass demnach nicht bloss die theoretische, die metaphysische nnd die Naturwissenschaft, sondern auch die Geisteswissenschaften in ihrem Erkennen und Wissen

durch ihr Object bestimmt sind und ihre Erkenntnisse nicht gleichsam bloss ätherische Erkenntnisse sind, welche keine Gewissheit und Ueberzeugung von der Existenz ihres Gegenstandes gewähren. Sie bekräftigen vielmehr wie jede Wissenschaft die Gewissheit von der Existenz ihres Gegenstandes, des Geistes, den sie erkennen.

Man muss sich nur wundern, dass die veraltete Eintheilung der Philosophie, welche sich im Mittelalter festgesetzt hat, in die theoretische und die praktische Philosophie mit ihrer Bevorzugung der metaphysischen und physischen Erkenntuiss und Wissenschaft als der ihrem Begriffe entsprechenden, welche durch Herbart eine Erneuerung in eigenthümlicher Weise gefunden hat, in der Gegenwart noch so grosse Herrschaft und Anerkennung geniesst, da sie in der Frage nach der Stellung und dem Werthe der Naturwissenschaften, welche von diesem Standpunkte aus als die allein wahre Wissenschaft hingestellt wird, noch immer verwaudt wird. Die Gegenwart aber hat ein kurzes Gedächtniss, denn sonst würde man in dieser Frage nicht sich auf den veralteten Standpunkt stellen, auf dem mau zu keiner Entscheidung gelaugen kann. Rath- und hülflos erscheinen die übrigen Wissenschaften in diesem Streite, wenn sie gegen die Anmaassung der Naturwissenschaften sich auf den praktischen Standpunkt, die ästhetische Erkenntnissart, auf regulative Ideen, Zwecke und Ideale berufen, welche nur hölzerne Beweismittel darzubieten vermögen, die in jedem Angriffe gegen die sichere Position, welche die Naturwissenschaften dagegen inne haben, von selbst zerbrechen.

Es würde jedenfalls vorzuziehen sein in diesem Streite um die Ordnung und Stellung der Wissenschaften zu einander, der doch zuletzt, sollte man glauben, von wissenschaftlichen Principien abhängig ist, sich auf den Standpunkt von Hegel zu stellen, zumal wenn man ausserdem die Evolutionslehre annimmt, da dieser Standpunkt viel angemessener über die Verschiedenheit der Wissenschaften denkt, weil er sie nicht nach ihrer blossen Form, sondern zugleich nach ihrem Gegenstande bestimmt. Sollte auch seine Auffassung nicht genügen, die Geisteswissenschaften haben doch bei ihm einen positiven Standpunkt, von dem aus ihre Stellung zu den Naturwissenschaften viel eher zur Entscheidung zu bringen ist, als auf dem früheren Standpunkte, wo sie nur als eiue Negation, als ein Mangel im Vergleich mit

den Naturwissenschaften erscheinen. Ein Streit um blosse negative Begriffe ist aber niemals zu Ende zu führen, sondern geht in's Endlose.

Der fragliche und für uns zweifelhafte Punkt aber in der Hegel'schen Auffassung ist ihre Voraussetzung, welche durch das System seiner Evolutionslehre a priori feststehen soll, dass es überall nur Gradunterschiede giebt und dass darnach zwischen allen Wissenschaften und ihrem Objecte, der Natur und dem Geiste, nur ein Gradunterschied in ihrer Entwicklung stattfinde.

Gegenwärtig ist es eine Modesache, sich für alle Behauptungen und Lehren, um deren Gewissheit und Wahrheit es sich handelt, auf die Erfahrung zu berufen und dreistweg zu versichern, dass die Erfahrung lehre, wofür man ausserdem keinen Beweis besitzt. Alle Erfahrung, behauptet man daher auch, demonstrire, dass sich Alles nur dem Grade, der Stufe der Entwicklung nach unterscheide. Dies Berufen auf die Erfahrung, welche Alles lehrt und beweist, zeigt jedoch nur eine Unaufmerksamkeit auf den Inhalt der Erfahrung und eine Trägheit des Denkens, welches selber nicht weiss, dass es aus einem ihm unbekannten, sein Denken beherrschenden Systeme der Philosophie aburtheilt über die Erfahrung, ohne ihren Inhalt erforscht zu haben. Nicht aus der Erfahrung und ihrem Inhalte stammt die Annahme, dass es nur Gradunterschiede giebt, vielmehr beweist die Erfahrung, wenn sie für sich befragt und untersucht wird, abgesehen von den metaphysischen Lehren eines Systems der Philosophie und ihrer Evolutionslehre, welche a priori Alles in Grade des absoluten Werdens auflöst, dass es nicht bloss Gradunterschiede giebt und nicht alle Differenzen, welche wir durch Erfahrung kennen lernen, sich darauf reduciren lassen.

Die rechte Hand ist weder ein höherer noch ein niederer Grad der linken Hand, und die linke Hand geht nicht gradatim über in eine rechte Hand, sie sind nicht Stufen einer Entwicklung. Der rechte Handschuh passt nicht auf die linke Hand, weil sie kein Grad der rechten Hand ist. Die Erfahrung lehrt, dass kein Gradunterschied ist zwischen beiden. Der Mann ist weder der niederere noch der höhere Grad des Weibes, und das Weib ist kein höherer noch niederer Grad des Mannes. Zwischen beiden Geschlechtern, lehrt die Erfahrung, welche nicht durch Speculationen befangen ist, ist kein Gradunterschied. Eine Bewegung nach Osten ist kein Grad einer Bewegung nach Westen,

ihre Richtungen sind keine Grade von einander. Die negative Elektricität ist kein niedererer noch höherer Grad der positiven Elektricität, sie haben entgegengesetzte Functionen. Schulden sind etwas anderes als ein niederer Grad des Vermögens, namentlich wenn keine Capitalien vorhanden sind. Der Mord ist kein niederer Grad der Menschenliebe, welche darauf gerichtet ist, das Leben seiner Nächsten zu erhalten und zu fördern, nicht aber dasselbe zu vernichten. Die Verleumdung ist kein niederer Grad der Achtung, in welche sie sich nicht hinein gradirt. Keine Erfahrung lehrt, dass es nur Gradunterschiede giebt, sondern die Erfahrung nach ihrem verschiedensten Inhalte lehrt, dass diese Behauptung nicht aus ihrer Beachtung und Erforschung entspringt, sondern im Gegentheil den Inhalt der Erfahrung nicht in Betracht gezogen hat, und über alle Erfahrung weg, und vor aller Erfahrung ein Urtheil a priori ist, welches aus einer blossen Speculation, aus einem das Denken in unbewusster Weise beherrschenden Systeme der Philosophie stammt.

Die Hegel'sche Auffassung von der Verschiedenheit der Wissenschaften und ihrer Objecte, die wohl begründet in seiner Evolutionslehre ist, entspricht jedenfalls nicht den Thatsachen der Erfahrung. Diese bestreiten vielmehr, dass Alles, was ist, nur dem Grade nach sich unterscheidet, dass Alles nur Entwicklungsstufe eines unendlichen Werdens ist, und dass demnach auch die Wissenschaften und ihre Objecte, wenn sie nicht in blosse Speculationen sich auflösen, sondern dem Inhalte der Erfahrung angemessen denken und diesen Inhalt erforschen und erkennen wollen, sich selber und ihre Objecte nicht nach einer willkürlich angenommenen Evolutionslehre in ihrem Wesen und ihrer Verschiedenheit auffassen können.

Die Stellung und die Werthschätzung einer Wissenschaft, ihrer Erkenntnisse und Begriffe, der Wahrheit ihrer Objecte ist aber, wenn es nur Gradunterschiede einer unendlichen Entwicklung geben soll, nicht allein abhängig von der Reihenfolge, welche einmal angenommen worden ist, sondern ausserdem von einem Gesichtspunkte, der ausserhalb der Reihenfolge in den Graden der Entwicklung liegt. Denn die Beurtheilung der ganzen Reihe aller Grade in der Entwicklung ist abhängig von der Auffassung und der Bedeutung des Endgliedes der Reihe, da man sowohl das letzte Glied. als auch das erste Glied in der gesammten graduellen Entwicklung als das Wesen und den Grund derselben ansehen

und auffassen kann. Daher bleibt die Evolutionslehre stets vieldeutig und enthält gar keine Entscheidung. Sie ist an sich eine Willkür der Erkenntniss und der Beurtheilung aller Dinge. Denn man kann ebenso gut annehmen, dass das erste Glied als dass das letzte Glied der Reihe das Wesen und den Grund derselben bestimmt. Ohne Zweifel ist die Evolutionslehre bei Schelling und Hegel idealistisch, indem sie annehmen, dass das letzte Glied der Reihe, der absolute Geist, den Grund und das Wesen der ganzen Entwicklung bestimmt, welche auf den niedrigsten Stufen des Daseins in der Natur beginnt und sich im Geiste bis zu seiner höchsten Entwicklung fortsetzt und vollendet. Aber die entgegengesetzte Annahme kann innerhalb der Evolutionslehre ebenso gut gemacht werden, dass nicht das letzte, sondern das erste Glied der Reihe den Grund und das Wesen der ganzen Entwicklung bestimmen, und dieses erste Glied ist nicht der Geist, sondern die Materie, und von selbst entsteht alsdann aus der idealistischen Evolutionslehre der Materialismus oder der materialistische Monismus.

Klar und gewiss ist es, dass der Materialismus in Deutschland keinen anderen Ursprung hat als aus dem vulgären Hegelianismus, indem zuerst L. Feuerbach einfach die Hegel'sche idealistische Evolutionslehre in den Materialismus umwandelte, da er bloss die Werthschätzung der Endglieder der Evolutionslehre umkehrte und demgemäss die Materie als das erste Glied in der Entwicklung, welche durch unendliche Glieder hindurchgeht, als das Wesen und den Grund derselben annahm. Der Materialismus ist nur die Umkehr der idealistischen Evolutionslehre Hegel's.

In einer solchen Lehre giebt es überall keine andere als eine ganz willkürliche und bloss persönliche Entscheidung über die Frage, worüber Materialismus und Idealismus in einem endlosen Streite innerhalb dieser Weltauffassung sich befinden. Denn diese Entscheidung ist weder von der Erforschung der Erfahrung, noch von einer Untersuchung über die Begriffe, wodurch ihr Inhalt gedacht wird, sondern allein davon abhängig, ob ich das erste oder das letzte Glied dieser graduellen Entwicklung, welche alle Wirklichkeit sein soll, als den Grund und das Wesen derselben ansehen will. Ist Alles, was ist, nur dem Grade nach unterschieden, so ist es eine reine Willkür, ob ich die Materie als das erste Glied oder ob ich den Geist als das letzte Glied in dieser Entwicklung in unendlichen Graden als Grund und

Wesen derselben ansehen will. Hierin liegt auch der Grund, warum der Materialismus, wie seine Geschichte in Deutschland lehrt, schliesslich immer plötzlich in einen Idealismus endet und warum umgekehrt der Idealismus in seinem Anfange nichts Anderes als eine materialistische Erklärung der Phänomene giebt.

Dass die Evolutionslehre, welche Darwin in den empirischen Naturwissenschaften, indess mit einem wesentlichen Zusatze, den man nicht ausser Acht lassen darf und worauf wir zurückkommen werden, eingeführt hat, in Deutschland eine so bereitwillige Aufnahme gefunden hat, hat keinen anderen Grund, als weil sie schon vorhanden war und zwar nicht bloss in dem Idealismus der Schelling'schen Naturphilosophie und der Hegel'schen Geistesphilosophie, denn in dieser Gestalt wurde sie von den Naturwissenschaften bestritten, sondern weil sie vorhanden war in dem philosophischen wie in dem sogenannten naturwissenschaftlichen Materialismus, der daher auch, nachdem die Lehre Darwin's bekannt und acceptirt wurde, nichts Eiligeres zu thun hatte, als sich umzutaufen, und sich nun Monismus nannte, welches dasselbe ist wie materialistische Evolutionslehre. In dem Zeitgeiste, in dem allgemeinen und populären Bewusstsein der Zeit, lag der Anlass, warum die Lehre Darwin's so rasch und bereitwillig, selbst ohne alles Nachdenken, Verbreitung und Aufnahme gefunden hat.

Eine reine Evolutionslehre ist mit den Naturwissenschaften unverträglich, da sie ein Werden und ein Geschehen ohne alle äussere Ursachen lehrt, weshalb auch mit Recht die Naturwissenschaften, so lange sie einen Begriff von sich selber hatten, gegen die Schelling'sche und Hegel'sche Naturphilosophie sich ablehnend und abwehrend verhalten haben, denn wo kein Geschehen stattfindet aus äusseren Ursachen, ist auch keine Natur. Bei Darwin war nun aber neben der Evolutionslehre eine äussere Ursache für die Erklärung der Naturerscheinungen angenommen in der natürlichen und geschlechtlichen Zuchtwahl, wodurch es möglich wurde, die Evolutionslehre für die Naturerklärung anzuwenden. Wäre dies nicht der Fall gewesen, würden einsichtsvolle Naturforscher, welche von ihrer Wissenschaft einen Begriff hatten, Darwin's Lehre überall nicht acceptirt haben. Indess dies Hülfsmittel, an sich eine Analogie, entlehnt von der menschlichen Thätigkeit der Zuchtwahl, ist immer mehr und mehr selbst bei den Anhängern von Darwin's Lehre in Zweifel gekommen, da es eine rein hypo-

thetische Bedeutung erlangt hat, so dass mehr und mehr nur die reine Evolutionslehre nach geblieben ist. Es ist dies ein ganz natürlicher Vorgang, da die Evolutionslehre, welche alle äusseren Ursachen des Geschehens ausschliesst, sich nur nach ihrer wahren Gestalt und ihrer richtigen Consequenz wieder hergestellt hat, denn sie war schon vor Darwin in Deutschland in der populären Naturwissenschaft des Materialismus vorhanden und hat die Entdeckungen Darwin's nur für ihre eigene Ausbildung verwandt.

Auf der Grundlage dieser Lehre kann man aber niemals zu einer wahren Eintheilung und Werthschätzung der verschiedenen Wissenschaften und ihrer Objecte gelangen, da sie, abgesehen davon, dass sie nur zu einer mit der Erfahrung nicht übereinstimmenden gradweisen Verschiedenheit aller Wissenschaften und ihrer Objecte gelangt, in sich selbst keine Entscheidung darüber zu treffen vermag, ob das erste oder das letzte Glied, ob die Materie oder der Geist als das Wesen und der Grund der unendlichen Entwicklung, welche durch alle Dinge hindurchgeht, anzusehen ist. Nicht aus wissenschaftlichen Gründen, sondern aus äusseren Bestimmungsgründen, welche nicht in der Evolutionslehre selbst liegen, sondern nur anderswoher entnommen werden, wird willkürlich bald die eine, bald die andere Annahme gemacht, so dass zuletzt über die Wahrheit und den Werth, die Ordnung und die Eintheilung der Wissenschaften schlechthin ausserhalb ihres Gebietes nur willkürliche Eintheilungen getroffen werden.

Die Physik und die Ethik, die geschichtlichen und die Naturwissenschaften.

Aus unserer Untersuchung über die bisherigen Eintheilungen der Philosophie und der Wissenschaften in theoretische und praktische, in metaphysische und ästhetische, in Natur- und Geisteswissenschaften ergiebt sich, dass diese Eintheilungen und die Principien und Grundbegriffe, worauf sie ruhen, ungenügend sind und weder den Thatsachen der Erfahrung, noch der wirklich vorhandenen Wissenschaftsbildung entsprechen. Schon bloss logisch angesehen, sind sie unzureichend, da sie nur in negativen und bloss graduellen Verschiedenheiten bestehen, wodurch nichts wahrhaft begriffen und bestimmt werden kann. Sie geben keine Entscheidungen und führen nur zu endlosen Streitigkeiten, ob die

Naturwissenschaft die wahre und positive Wissenschaft ist, und alle praktischen und ästhetischen Wissenschaften es nicht sind, da sie das Erkennen nur durch Kräfte des Gemüthes und der Phantasie ergänzen: oder ob umgekehrt die Geisteswissenschaften den höheren und die Naturwissenschaften den niederen Grad in der Erkenntniss der Wahrheit repräsentiren. Der Streit ist endlos, der durch solche negative und graduelle Verschiedenheiten der Begriffe den Werth und die Stellung der Wissenschaften und der Wahrheit ihrer Erkenntnisse beurtheilen und ermessen will. Eine andere Auffassung von der Eintheilung der Philosophie und der Wissenschaften ist dafür nothwendig, welche der wirklichen Wissenschaftsbildung und den Thatsachen der Erfahrung entspricht.

Die Logik und die Metaphysik sind die allgemeinen Theile der Philosophie, welche auf der Einheit und Gleichheit aller Wissenschaften ruhen, deren Elemente und Bedingungen sie zum Gegenstande ihrer Untersuchungen machen. Die besonderen Theile der Philosophie, die Physik und die Ethik, ruhen auf der Verschiedenheit der Wissenschaften, welche durch die Erfahrung bedingt ist, da sie eine Mannigfaltigkeit von Objecten des Erkennens liefert. Es entsteht daraus eine Vielheit der besonderen Wissenschaften, deren jede einen Gegenstand und einen Theil der Erfahrung erkennt. Die Vielheit dieser besonderen Wissenschaften der Erfahrung enthält das Material für die Lösung des architektonischen Problems der Philosophie. Sie ist nicht bloss Logik und Metaphysik, eine erklärende Wissenschaft von den Elementen und Bedingungen des Wissens, worauf sie nur willkürlich eingeschränkt werden kann, sondern zugleich eine vergleichende Wissenschaft, welche den Begriff und die Stellung einer jeden Wissenschaft in dem allen zu Grunde liegenden einem Systeme des Erkennens bestimmt und erklärt. Das erste Mittel aber dafür ist die Ordnung aller besonderen Wissenschaften durch die Eintheilung der Philosophie in Physik und Ethik. Jede einzelne Wissenschaft giebt sich selber eine Stellung in der Ordnung aller Wissenschaften, sie rechnet sich zu einem bestimmten Gebiete, indem sie sich von anderen Wissenschaften theils unterscheidet, theils aber sich ihnen anschliesst. Es liegt hierin immer eine im Voraus angenommene Entscheidung über das architektonische Problem der Philosophie, welche nicht auf einem blossen persönlichen Wohlgefallen und blosser Willkür, sondern

auf allgemeinen Principien und Ideen des Erkennens beruht, weshalb in dieser Entscheidung und Annahme stets eine den Wissenschaften immanente Philosophie enthalten ist. Diese Eintheilung kann der Sache nur entsprechen, wenn sie zugleich die Form und den Gegenstand der besonderen Wissenschaften, um deren Specification es sich handelt, in Betracht zieht und als Eintheilungsgrund verwendet.

Alle besonderen Wissenschaften ruhen entweder auf der Naturforschung oder auf der Geschichtsforschung, und sind daher der Form ihres Erkennens nach entweder Theile der geschichtlichen oder der Naturwissenschaften. Geschichtliche Wissenschaften nennen wir die, welche in der Geschichte eine Quelle ihres Erkennens haben, wie die Politik, die Jurisprudenz, die positive Theologie, die Nationalökonomie, die Philologie und Sprachwissenschaften u. a. m. Sie ruhen insgesammt nicht auf Naturforschung, sondern auf Geschichtsforschung. Diese Eintheilung der Wissenschaften in geschichtliche und Naturwissenschaften verdient allen anderen in theoretische und praktische, in metaphysische und ästhetische, in Natur- und Geisteswissenschaften deshalb vorgezogen zu werden, weil sie der thatsächlichen Form und Methode ihres Erkennens entspricht, während die übrigen Eintheilungen dieselbe ignoriren.

Die Erfahrung selbst, woraus alle besonderen Wissenschaften hervorgehen, ist doppelt, die geschichtliche und die naturkundige. Gäbe es keine Duplicität der Erfahrung, würde gar keine Berechtigung vorliegen zu einer Eintheilung der besonderen Wissenschaften, wie denn auch aus allen übrigen Eintheilungsgründen keine wahre Eintheilung entspringt, weil sie die Form und den Ursprung der Wissenschaften aus der Erfahrung nicht berücksichtigen, weshalb sie zu blossen Betrachtungsweisen und Gradationen und zu keiner Specification gelangen. Es liegt in der Diversität der Erfahrung der erste entscheidende Gesichtspunkt für die Gliederung der Wissenschaften und die Eintheilung der Philosophie, den man übersieht, wenn man die Selbständigkeit der geschichtlichen Wissenschaften antastet und sie nicht als besondere Wissenschaften ihrer Art neben den Naturwissenschaften anerkennen will. Es giebt nicht eine, es giebt zwei Klassen von Erfahrungswissenschaften neben einander, welche auf dem Wege der Empirie, durch das Hülfsmittel der Induction erkennen, die geschichtliche und die Naturwissenschaft, und es ist ein

falsches Ideal und ein halber Begriff, wenn man nur die Naturwissenschaften als die empirischen und inductiven Wissenschaften anführt und nicht beachtet, dass es neben der Naturforschung eine selbständige empirische und inductive Geschichtsforschung giebt als ein zweites Gebiet der Erfahrung, worauf alle geschichtlichen Wissenschaften ruhen.

Die Form des Erkennens ist aber in keiner Wissenschaft unabhängig von ihrem Inhalte, den sie ursprünglich aus der Erfahrung entnimmt. Was man inductive Methode oder regressives Verfahren nennt, welches den Gegenstand aus der Beobachtung seiner Erscheinungen erkennt, gewinnt daher auch in seiner Anwendung in den verschiedenen Wissenschaften eine verschiedene Gestalt, da diese Anwendung durch den ursprünglichen Stoff der Wissenschaften bedingt und modificirt wird. Wenn es daher auch gewiss ist, dass es keine Wissenschaft giebt, in der nicht ein regressives und inductives Verfahren zur Anwendung kommt, so ist doch das Ausgehen von dem Gegebenen der Empirie und demnach auch der Regressus im Denken, um dasselbe zu erkennen und zu begreifen, selbst etwas sehr Verschiedenes, nicht nur soweit dies Verfahren auch in den speculativen Wissenschaften der Mathematik und der Philosophie, die sich doch nicht über den Leisten anderer Wissenschaften schlagen lassen, als ein Hülfsmittel der Deduction gebraucht wird, sondern vor Allem auch in den Erfahrungswissenschaften der Natur und der Geschichte selbst.

Schon oft ist hervorgehoben und geltend gemacht worden, dass die geschichtliche Induction viel mehr ihrem Begriffe entspricht als die naturwissenschaftliche, weil sie viel mehr die Specification des Inhalts der Empirie zu beachten und auf das Genaueste zu erforschen genöthigt ist als die naturwissenschaftliche Induction, da diese es überall nicht mit individuellen und persönlichen Verschiedenheiten zu thun hat, sondern nur allgemeine Gesetze und Formen erforscht, wofür alles Individuelle nur eine exemplarische und keine andere Bedeutung hat. Mit der naturwissenschaftlichen Induction, wenn sie als eine Norm gelten und gebraucht werden sollte, würde man daher in allen geschichtlichen Wissenschaften, die auf Geschichtsforschung und nicht auf Naturforschung ruhen, zu gar keinen Resultaten gelangen können, weil ihr Ausgangspunkt in der Aufnahme und der Beachtung des Gegebenen, für die geschichtliche Empirie und Induction unzureichend ist.

Für die Wissenschaften und ihre Ausbildung ist nichts nachtheiliger, als wenn sie mit einander vermengt werden, wodurch ihr Begriff und ihre Bestimmtheit verloren geht und nichts nachbleibt als das allgemeine Lobpreisen der Empirie und der Induction, wie sie zufällig in irgend einer besonderen Wissenschaft gebraucht wird, als ein Universalmittel, dessen man sich nur zu bedienen braucht, um Wunderwerke zu vollbringen. Die Grösse der Leistung der inductiven Forschung auf dem Gebiete der Naturerkenntniss kann Niemand bestreiten, sie wird auch von allen Seiten anerkannt, wohl aber lässt es sich in Frage stellen, ob ihre Methode irgendwie eine inductive Geschichtsforschung ersetzen kann. Die geschichtlichen Wissenschaften sollten sich vor Allem hüten, sich selbst als Nachahmer der inductiven Naturwissenschaften zu preisen, da sie dadurch nur verrathen, wie wenig sie den Gebrauch und die Bedingungen dieses Verfahrens in sich wie in den Naturwissenschaften kennen. Das Kokettiren, was sie lange Zeit in dieser Beziehung getrieben haben, ist zuletzt zu ihrer Beschämung umgeschlagen, da man von der anderen Seite ihnen verständlich zu machen suchte, dass die geschichtlichen Wissenschaften mit der Phantasie und nur die Naturwissenschaften mit dem Verstande hervorgebracht werden. Man hatte auf beiden Seiten übersehen, dass jede Wissenschaft eine Bedingung ihrer selbst hat in ihrem Gegenstande, und dass daher die Form und Methode ihres Erkennens ihrem Gegenstande angemessen und durch ihn bestimmt und modificirt wird, denn sie besitzt nur Wahrheit in der Uebereinstimmung der Form des Erkennens mit seinem Gegenstande. Das allgemeine Gerede von der Nothwendigkeit des Gebrauches der Empirie und der inductiven Methode in den Wissenschaften, womit die populäre Philosophie der Gegenwart sich breit macht, dient mehr zum Zeitvertreib, als dass es von irgend einem Nutzen und Vortheil wäre für die Ausbildung und die Erkenntniss von dem Wesen der Erfahrungswissenschaften selber, da diese durch ihre eigene Praxis wissen, dass es der besondere Inhalt der Erfahrung ist, den jeder einzelnen nach seiner Beschaffenheit und Bestimmtheit zu erkennen obliegt, während die populäre Philosophie des Empirismus die Erfahrung nur als ein Gebiet rühmt, auf welchem das philosophische Denken sich in Reproductionen übt von Erkenntnissen, welche die empirischen Wissenschaften vorher schon selbst erworben haben.

Der Gegensatz von Natur und Geschichte liegt nach unserer

Auffassung der Eintheilung der Philosophie und der besonderen Wissenschaften zu Grunde. Es ist das keine Differenz in den erkennenden Subjecten, sondern in den zu erkennenden Objecten. Die Natur hat keine Geschichte und die Geschichte ist keine Natur.

Je mehr die Naturwissenschaft sich in ihrem eigenen Wesen erkannt hat, um so mehr ist sie auch inne geworden, dass alle Erscheinungen innerhalb des Gebietes der Natur aus sich gleich bleibenden Kräften, die in allen Zeiten gleiche Wirkungen haben und stets nach denselben Gesetzen dasselbe mit Nothwendigkeit hervorbringen, zu erkennen sei, und dass demnach die Natur keine Geschichte hat, sondern ein Reich ist, worin der Bestand der Dinge in ihren Veränderungen in gleicher Weise aufrecht erhalten wird.

Davon aber ist in der Geschichte nichts enthalten, sie ist keine Natur. Denn nichts geschieht in ihr in einerlei Weise, sondern in mannigfaltigen Modificationen. Das häusliche und das politische, das persönliche und das gesellschaftliche, das künstlerische und das religiöse, das wissenschaftliche und das technische Leben der Völker, ihre Sprach- und Sittenbildungen, ihre Gewohnheiten und Handlungsweisen in allen Zeiten, in jeder Periode der Geschichte ist in unendlichen Abweichungen und Gestaltungen vorhanden, da immer neue Kräfte mit jeder neuen Generation in die Fortsetzung und die Fortschreitung des geschichtlichen Daseins eintreten, welche nach Gesetzen wirken, die individuelles und persönliches Leben in sich umfassen und einschliessen. Wenn es nicht Kräfte der Dinge gebe, welche nach Gesetzen wirken, die individuelles und persönliches Leben in sich umfassen und daher in unendlichen Modificationen zur Wirklichkeit kommen, würde es keine Geschichte geben, deren Möglichkeit dadurch bedingt ist, dass es eine solche Gesetzmässigkeit des Geschehens giebt.

Die Pflanzen blühen und vergehen, die Thiere entstehen und erhalten sich, die Mineralien krystallisiren, die Weltkörper bewegen sich gegenwärtig wie zu den Zeiten des Aristoteles, während das geschichtliche Leben seit der Zeit in Religion und Kunst, in Staat und Gesellschaft, in Wissenschaft und Technik, in Sprach- und Sittenbildung, in den persönlichen und universellen Gewohnheiten und Handlungsweisen in jeder Beziehung ein anderes geworden ist. Die Thatsachen des Geschehens und ihre

Gesetzmässigkeit zeigen deutlich einen Gegensatz an zwischen der Natur und der Geschichte, worauf die Eintheilung der Wissenschaften ruht.

Allerdings spricht man von einer Geschichte der Natur. Allein es ist sehr fraglich, ob darin mehr enthalten ist als eine Analogie und eine Uebertragung des Begriffes der Geschichte auf das Gebiet der Natur. Diese Uebertragung hat in neuester Zeit Darwin versucht. Man sagt freilich, dass Darwin das Gebiet der Naturwissenschaft erweitert habe, so dass sie beginne, alle Erkenntnisse in sich zu umfassen und auch die Probleme der geschichtlichen Wissenschaften zu lösen im Stande sei. Allein das gerade Gegentheil ist der Fall. Nicht das Gebiet der Naturwissenschaft hat er erweitert, sondern umgekehrt das Gebiet der geschichtlichen Erkenntniss hat er zu erweitern versucht, indem er sie anwendet zur Naturerklärung, und Analogien nachweist in dem Naturgebiete mit dem Inhalte des geschichtlichen Lebens der Menschheit. Es kann zweifelhaft sein, ob in diesen Erkenntnissen mehr enthalten ist als spielende Analogien, wie sie aus der Geschichte der Schelling'schen Naturphilosophie hinreichend bekannt sind. Indess, wie es sich damit auch verhalten mag, ob diese Analogien zutreffend oder spielend sind, eins ist nicht zweifelhaft, dass der Darwinismus keine Erweiterung des Begriffes der Natur und ihrer Erkenntniss, sondern eine Uebertragung des Begriffes der Geschichte und des analogischen Gebrauchs der geschichtlichen Erkenntnissart enthält. Schon der Gebrauch der sogenannten natürlichen, noch mehr aber der Gebrauch der geschlechtlichen Zuchtwahl ist eine Analogie und eine Uebertragung der geschichtlichen Erkenntnissart auf die Natur. Sie wird darin nicht als eine Natur, sondern als eine Geschichte aufgefasst. Zuerst geschehen ist dies durch Herder und fortgesetzt durch Schelling's Naturphilosophie, erneuert aber durch Darwin. Wenn die geschichtlichen Wissenschaften dagegen polemisiren, so ist das keine Polemik gegen die Naturwissenschaften, deren Erkenntnisse allgemeine Anerkennung finden, sondern ein Zweifel, ob diese Extension des Begriffes der Geschichte und des analogischen Gebrauches ihrer Erkenntniss statthaft ist.

Das Problem, welches in diesem Zweifel und in dieser Polemik enthalten ist, zu lösen, kann an diesem Orte nicht unsere Aufgabe sein. Sollte diese Uebertragung auch statthaft und mehr als eine Analogie sein, wie sie es bei Herder und Schelling

war, so würde daraus etwas Anderes folgen, als man vermuthet und vielleicht gefolgert hat. Denn es folgt daraus, dass das, was wir Geschichte nennen, nicht identisch ist mit dem Begriffe des Menschen, sondern von grösserer Universalität und grösserem Umfange ist, und dass demnach auch das, was wir die Welt nennen, nicht gleich ist dem Begriffe der Natur, sondern dass, wenn der Begriff der Geschichte darauf anwendbar ist, sie nicht erst beginnt mit dem Dasein und der Entstehung des Menschengeschlechts, sondern dass die Welt vom Anfange an nicht bloss eine Natur, sondern zugleich eine Geschichte ist. Wir gelangen dadurch ohne Zweifel zu einem höhern Standpunkte in der Auffassung aller Dinge, aber es ist ein Irrthum und ein Missverständniss, wenn man wähnt, es sei das eine Erweiterung der Naturwissenschaft, ihres Grundbegriffes, des Begriffes der Natur und ihrer Erkenntnissform, sofern diese wirklich ihrem Gegenstande entspricht, da darin vielmehr eine Uebertragung des Begriffes der Geschichte und ihrer Erkenntnissart enthalten ist.

Das Vorurtheil wird man ablegen müssen zu glauben, die Begriffe hafteten den Dingen so an, dass man sie von ihnen ablesen könne, oder dass es nur nöthig sei, sie von den Gegenständen oder den Eindrücken, welche diese auf die Sinne machen, zu abstrahiren. Diese seichte Theorie des Sensualismus dient nur, alle Wissenschaftsbildung zu untergraben und alle Wahrheit zu entstellen. Alle Begriffe werden vielmehr vom Verstande spontaner Weise gebildet und producirt, freilich um dadurch das Gegebene der Empirie zu verstehen und zu begreifen. Machte er sie nicht, wie sollte er wohl in der Erkenntniss der Dinge sich irren und vergreifen können. Lieferten die Sinne die Begriffe, würde gar kein Irrthum möglich sein. Hätte der Verstand aber nichts Gegebenes, das er begreifen will und das ihn in Activität setzt, würde er freilich auf sanftem Ruhekissen bald einschlummern. Seine Begriffe würde er nicht bilden, wenn er keine Erfahrung machte, woraus er sie durch die Functionen des Gedankens hervorbringt und worauf sie sich stets zurückbeziehen. Aber den Gegenständen haften sie nicht an. Der Begriff der Geschichte haftet nicht dem Menschengeschlechte an und der Begriff der Natur nicht den übrigen Dingen, sondern sie sind allgemeine und nothwendige Gedanken, welche zur Erklärung des Gegebenen der Empirie gebildet und zu diesem hinzugedacht werden, weshalb sie auch über alle einzelnen Wissenschaften und

ihre Gebiete hinausgehen und universell gebraucht werden können. Daher ist es kein Zweifel, dass wir den Begriff der Geschichte auf die ganze Welt anwenden können, wie kein Grund denkbar ist, warum der Begriff der Natur keine Anwendung finden sollte auf den Menschen, der ein Thier sein musste, um ein Mensch zu werden.

Universell sind beide Begriffe und doch scheiden sie die geschichtlichen und die Naturwissenschaften von einander. Denn besitzen und bilden würden wir diese Begriffe, welche der Disjunction aller Wissenschaften zu Grunde liegen, überall nicht, wenn es nicht in der That zwei Gebiete menschlicher Erfahrung gebe. Logik und Metaphysik sind möglich ohne alle Differenz der Empirie, Physik und Ethik, geschichtliche und Naturwissenschaft aber nicht, wenn es keine Duplicität der Erfahrung giebt.

Die eine ist die sinnliche Erfahrung, welche aus der Sammlung einzelner Wahrnehmung und Anschauungen der Sinne besteht, die andere ist die praktische Erfahrung, welche wir von unserem eigenen Thun und Handeln, durch innere Wahrnehmung des Bewusstseins erlangen. Jene kann man auch die theoretische oder die physische, diese die praktische oder die ethische und historische Erfahrung nennen. Die Möglichkeit aller einzelnen Wissenschaften ruht auf diesem doppelten Anfangsgrunde ihres Erkennens in dem einen und dem anderen Gebiete der Empirie. Ohne sinnliche Anschauung keine Naturwissenschaft, ohne praktische Empirie keine geschichtliche Wissenschaft. Von einer Natur wissen wir nur auf der Grundlage sinnlicher Anschauungen, von dem Inhalte der Geschichte aber nur, weil wir selbst handelnde Wesen sind und unser Thun und Handeln Inhalt unseres Bewusstseins ist. Dadurch sind wir im Stande, zu einer Natur- und einer geschichtlichen Wissenschaft zu gelangen.

Aus der Erfahrung der uns umgebenden Welt, und aus der Erfahrung von dem eigenen Leben, Handeln und Treiben der Völker und Menschen gehen die beiden Hauptheile aller empirischen Wissenschaften hervor. Sie haben nicht einen, sondern zwei Anfangsründe ihres Erkennens, ohne welche sie nicht möglich sind. Wären wir selber nichts Anderes als sinnlich anschauende Subjecte, welche das Vermögen besitzen, durch ihre Intelligenz aus den Anschauungen Begriffe und Erkenntnisse hervorzubringen, würden wir auch von nichts Anderem als von einer Natur, möge sie ausser oder auch in uns wirken, etwas wissen. Alles Wissen

würde ein Naturwissen sein und nichts Anderes würde möglich sein. Dass ein zweites Wissen ausserdem möglich ist, hat allein seinen Grund darin, dass wir nicht bloss mit einer Intelligenz begabte, sinnlich anschauende Subjecte, sondern selbst wollende und handelnde Wesen sind, welche daher auch ein zweites Gebiet der Erfahrung von sich selber besitzen, deren grösste Extension die Geschichte ist. Durch diese Duplicität der Erfahrung sind daher auch ursprünglich die Grundbegriffe bestimmt, welche die Differenz bilden zwischen den geschichtlichen und den Naturwissenschaften. Die Geschichte hat einen anderen Inhalt als die Natur, und daher giebt es zwei Arten und zwei Gebiete der Erfahrungswissenschaften.

Ohne diese durch das Sein des Menschen bedingte zweifache Erfahrung würden wir niemals zu dem Begriffe der Natur und der Geschichte gelangen. Allein daraus folgt nicht, dass diese Begriffe nicht von universellem Gebrauche sind, und wir daher dasselbe, was wir als Natur auffassen, nicht sollten als Geschichte und was wir als eine Geschichte erkennen, nicht auch als eine Natur sollten auffassen können. Was wir alsdann als eine Geschichte der Natur vorstellen, ist doch keine Natur, sondern eine Geschichte, wobei, wie nicht zu leugnen ist, immer ein gewisser Zweifel über die Anwendbarkeit dieses Begriffes bestehen bleibt. Die Natur wird alsdann erkannt als bestimmt geschichtliches Leben zu werden. Wir erkennen in der Natur eine Bedingung und Anlage für die Geschichte und erkennen sie also in Uebereinstimmung mit der Geschichte. Man kann wohl sagen, dass dies die letzte und höchste Bestimmung aller Naturwissenschaften ist, aber sie lösen dies Problem nicht als reine Naturwissenschaften, denen der Begriff der Geschichte an sich völlig fremd ist, sondern nur dadurch, dass sie die geschichtliche Erkenntnissart und den Begriff der Geschichte in sich aufnehmen und für dieses Problem verwenden. Wenn man den Darwinismus von diesem Standpunkte auffasst, wird man zu einer anderen und vielleicht der Sache mehr entsprechenden Beurtheilung seiner, wie uns scheint, in vieler Beziehung noch zweifelhaften Ergebnisse gelangen.

Ebenso ist es aber auch möglich, dass wir das, was wir erfahrungsmässig als Geschichte verstehen, auf der anderen Seite als eine Natur begreifen können. Diese Auffassungsweise ist jedoch viel schwerer durchzuführen als die erstere, da sie meistens

nur mit dieser verwechselt worden ist. Denn alle Versuche, welche in dieser Beziehung von dem vorkantischen Naturalismus gemacht worden sind, die Geschichte als eine Natur aufzufassen, enthalten bloss eine Verwechslung beider Probleme mit einander, da sie die Geschichte aus einem anfänglichen Naturzustande erklären und ableiten, wodurch sie nichts weiter als eine Annllirung des Begriffes der Geschichte und der geschichtlichen Empirie und Wissenschaft erreichen, da die Geschichte keine Natur ist und aus keinem Naturzustande für sich hervorgeht. Denn in der vorkantischen Philosophie fehlt fast überall der Begriff der Geschichte und der geschichtlichen Wissenschaft, da sie Alles, was ist, nur als Natur und alle Erkenntniss nur als physische Wissenschaft auffasst. Diese Begriffe sind vielmehr erst in der Philosophie einheimisch geworden seit Kant, weshalb auch zu ihrem Wesen das Problem einer Philosophie der Geschichte gehört, d. h. der Begriff der Geschichte, des zweiten Gebietes der Empirie, der praktischen Erfahrung und der geschichtlichen Wissenschaft. Denn da, wo der Begriff der Geschichte und der geschichtlichen Wissenschaft als eines zweiten Gebietes aller Erkenntniss und Erfahrung überall fehlt, wie es in der vorkantischen Philosophie der Fall ist, kann das Problem keine wahre Auffassung und Lösung finden. Löslich ist das Problem überall nur durch den Begriff einer zweiten Natur, wovon die Naturwissenschaften nicht handeln, da sie es nur mit dem Begriffe der ersten Natur, welche der Geschichte vorhergeht und zu Grunde liegt, zu thun haben. Die zweite Natur ist selbst die aus der Geschichte hervorgehende und mit ihr übereinstimmende, nicht sichtbare, sondern unsichtbare Natur. Für die Lösung dieses Problemes sind nur erste Anfänge enthalten in der Philosophie der Geschichte innerhalb der Entwicklung der deutschen Philosophie seit Kant, welche, zu wie vielen Zweifeln sie auch Anlass geben mögen, doch jedenfalls constatiren, dass darin ein nothwendiges, wenn auch ungelöstes Problem der Philosophie enthalten ist, die ihre Bestimmung nicht erfüllt, wenn sie nicht den Begriff der Geschichte und der geschichtlichen Wissenschaft zu begründen vermag.

Diese Combinationen, dass man die Natur auch als eine Geschichte und die Geschichte als eine zweite Natur auffasst, können uns an diesem Orte nicht weiter beschäftigen, da wir es nur mit den Elementen dieser Verbindungen zu thun haben, die als solche in ihrer Reinheit und Bestimmtheit feststehen

müssen, damit man ihre Combinationen mit Erfolg wird durchführen können. Mögen diese auch schon früher unternommen und versucht worden sein, über sie ist kein sicheres Urtheil zu erreichen anders als aus den zu Grunde liegenden Begriffen der Natur und der Geschichte, welche die Objecte und Gebiete der Erfahrung bilden, die der Specification der Wissenschaften in geschichtliche und Naturwissenschaft zu Grunde liegen.

Entsprechend dieser Eintheilung der Wissenschaften muss es nach unserer Auffassung von dem Wesen der Philosophie auch zwei besondere Theile derselben geben, die sich beschäftigen mit den Grundbegriffen der geschichtlichen und der Naturwissenschaften nach ihrer Form wie nach ihrem Gegenstande, die Philosophie der geschichtlichen und die Philosophie der Naturwissenschaften, deren erste Aufgabe es ist, den Begriff der Natur und der Geschichte zu bestimmen, um welche herum alle einzelnen Zweige dieser grossen Gebiete der Wissenschaft sich sammeln. Was Natur und was Geschichte ist, ist die Frage in dem Streite, den die einzelnen Wissenschaften unter sich führen, der aber nicht ohne ein philosophisches Denken, möge es in diesen Wissenschaften selbst oder in einem System der Philosophie stattfinden, entschieden werden kann. Denn das Berufen auf die Erfahrung und ihre unbezweifelbare Duplicität ist kein genügendes Mittel hierfür, da es nur für den Zweck hinreicht, die Differenz dieser Wissenschaften vor die Augen zu stellen und ihre Selbständigkeit neben einander gewahr zu werden.

Die Philosophie der Naturwissenschaften nennen wir die Physik und die Philosophie der geschichtlichen Wissenschaften die Ethik, indem wir uns hierin anschliessen an die ursprüngliche Terminologie der Philosophie, welche nicht nur Logik und Metaphysik, sondern Physik und Ethik in sich begreift. Die Namen der Physik und Ethik gehören der Philosophie an. Wenn es ausserdem noch eine Physik giebt als einen Theil der Naturwissenschaften und eine Ethik als eine Disciplin der Theologie, so sind diese Benennungen doch aus der Philosophie entlehnt und werden als untergeordnete Disciplinen jener Wissenschaften nach einem besonderen Begriffe gebraucht, während die Philosophie sie nach ihrem ursprünglichen und allgemeinen Verstande anwendet. Die Benennungen der Naturphilosophie und der Geistesphilosophie, welche man an ihre Stelle gesetzt hat, bezeichnen, abgesehen von ihrer Vielsilbigkeit, überdies nicht den Gegensatz,

auf den es in dieser Unterscheidung ankommt, der viel richtiger durch Physik und Ethik ausgedrückt wird.

Physik und Ethik sind die Glieder eines Gegensatzes, den man nur bestimmen kann, wenn man vorher erkannt hat, was das Gleiche ist, worauf sich beide Glieder des Gegensatzes beziehen; denn nur unter dieser Bedingung sind sie Glieder eines Gegensatzes. Bezieht sich das eine Glied des Gegensatzes auf etwas Anderes als das andere Glied des Gegensatzes, so gelangt man jedenfalls zu einer verkehrten Disjunction, wodurch das Verhältniss in der Weise alterirt wird, dass es unmöglich wird, haltbare Begriffe von den Gliedern des Gegensatzes zu gewinnen. Dies ist der Fall, wenn man angiebt, die Physik habe es zu thun mit dem Realen, was wirklich ist und geschieht, und die Ethik mit dem Idealen, was nicht wirklich ist und geschieht, sondern stets nur sein soll. Denn diesem Gegensatze liegt nichts Gleiches zu Grunde, worauf sich beide Glieder des Gegensatzes beziehen, und er ist daher völlig unbrauchbar, um die Differenz von Physik und Ethik, der geschichtlichen und der Naturwissenschaften zu bestimmen.

Alle geschichtlichen Wissenschaften erforschen ein Reales, was wirklich ist und geschieht, aber sie sind deshalb keine Physik. Und zweifelhaft bleibt es jedenfalls, ob die Ethik, welche von dem Idealen handelt, das stets nur sein soll und die Impotenz seiner Verwirklichung ist, überall eine Wissenschaft ist und nicht vielmehr eine blosse Imagination, welche mit frommen und leeren Wünschen sich beschäftigt, mit deren Untersuchung es doch keine Wissenschaft zu thun hat. Hat die Physik einen Gegenstand ihres Erkennens, so muss es auch ein Reales geben, welches Gegenstand der Ethik ist, falls sie eine Wissenschaft sein soll. Dies Reale aber ist der Inhalt der Geschichte, weshalb wir die Ethik definiren als die Philosophie der geschichtlichen Wissenschaften. Von den Principien und den Grundbegriffen der geschichtlichen Wissenschaften handelt die Ethik.

Dem Gegensatze zu Grunde liegt ein und dasselbe, was der Gegensatz doppelt bestimmt. Dies ist das unendliche Werden, welches nicht weniger in der Natur als in der Geschichte sich darstellt, und das zu begreifen und zu erklären, die Aufgabe aller Wissenschaften ist. Einen unendlichen Process, eine beständige Evolution werden wir überall in der Natur und der Geschichte gewahr. Das Werden und Geschehen, die Veränderung,

die Alles erleidet, ist das Räthsel, nach dessen Auflösung die Wissenschaften trachten. Zuweilen meinen sie, sie könnten das Räthsel lösen, indem sie nicht ermüden, diesen Process des Werdens und des Geschehens in der Natur und der Geschichte zu beschreiben, wie er von Moment zu Moment in den kleinsten Abschnitten der Zeit verläuft, und sie sich zu einer Anschauung von diesem Vorgange erheben.

Was sie so treiben, ist aber nur der Anfang einer Wissenschaftsbildung und nur ein Mittel für ihren Zweck. Denn der erste Schritt, der dafür nothwendig ist, ist die Erkenntniss, dass das Werden und Geschehen, die Thatsache aller Empirie, nicht aus sich selbst erkannt und begriffen werden könne. Das infinite Werden der Dinge in der Natur und der Geschichte ist nichts weiter als die grosse Thatsache der Welt, welche in sich selber keinen Begriff hat, ob man es im Einzelnen oder im Ganzen, nach einzelnen Momenten oder nach seinem endlosen Verlaufe beachtet und in Erfahrung bringt. Soll dasselbe nicht bloss geschauet und als das ewige Räthsel angestaunt, sondern erkannt und begriffen werden, so kann das nur geschehen, wenn es aus seinen Bedingungen erkannt wird.

Das, was das Werden bedingt, ist kein Werden, sondern ein Sein. Dies ist der Anfang, der Beginn von aller intelligenten Wissenschaftsbildung, dass das Werden nur für uns, aber nicht an sich unbedingt ist, dass es vielmehr an sich endlich und bedingt ist und daher nur aus seinen Bedingungen erkannt und begriffen werden kann. Ein an sich unendliches und unbedingtes Werden, welches in der Natur und der Geschichte endlos verfliesst, ist nur eine Phantasie und keine Intelligenz. Auf dem Standpunkte der Phantasie verharrt jede Evolutionslehre, welche aus dem für uns unendlichen und unbedingten Werden und Geschehen, das alle Wissenschaften als einen Anfangsgrund ihrer Entstehung beobachten und beschreiben, ein an sich unendliches und unbedingtes Werden und Geschehen machen und sich damit des Mittels berauben, das Räthsel zu lösen, womit die Wissenschaften beginnen, das Werden und Geschehen zu begreifen und zu erkennen, welches nur aus seinen Bedingungen möglich ist.

Das Werden und Geschehen ist daher in allen Wissenschaften nur ein Erkenntnissgrund, der Sachgrund des Werdens ist das Sein, worin die Bedingungen liegen, woraus das Werden und Geschehen erkannt und begriffen werden. Den Erkenntniss-

grund haben und besitzen alle Wissenschaften, er ist durch die Erfahrung und ihre Thatsachen des Geschehens gegeben, aber den Sachgrund suchen sie und können ihn nur durch den Gedanken finden, indem sie im Sein die Bedingungen des Werdens erkennen. Gleich sind in dieser Beziehung alle besonderen Wissenschaften, welchem Gebiete der Erfahrung sie auch angehören mögen, in der Empirie haben sie einen Erkenntnissgrund, in den Thatsachen des Geschehens, worüber sie sich unterrichten, und den Sachgrund des Geschehens suchen sie in seinen Bedingungen, welche im Sein liegen.

Die Verschiedenheit der Wissenschaften tritt erst hervor in der Auffindung und Aufstellung der Bedingungen, woraus sie das Werden und Geschehen, welches sie in Erfahrung bringen, erklären und bestimmen. Man kann es als ein Verdienst des Aristoteles ansehen, dass er zuerst die Auffassung von dem Probleme aller Wissenschaften gegeben hat, wonach es ihre Bestimmung ist, alles Werden, alle Thatsachen des Geschehens, aus ihren Ursachen zu erklären. Durch diese Begriffsbestimmung einer Wissenschaft übt er noch gegenwärtig auf alle Wissenschaftsbildung einen determinirenden Einfluss aus. Noch mehr ist dies der Fall durch seine Annahme, dass für die Erkenntniss aller Veränderungen, von allem Geschehen in der Welt vier Ursachen, die Materie und die Form, die Bewegung und der Zweck, zu unterscheiden und zu erforschen seien. Diese Vierursachenlehre des Aristoteles ist maassgebend geblieben für alle Wissenschaftsbildung durch ihre Geschichte hindurch bis auf die Gegenwart, und fast kindisch ist es, wenn man sein Verdienst in dieser Beziehung hat antasten und seinen Ruhm hat überdecken wollen durch die Lobpreisungen der alle Causalerkenntniss verschmähenden Phantasien der Epikuräer, welche niemals irgend einen nennenswerthen Einfluss auf die Wissenschaftsbildung, es sei denn zu ihrem Untergange, ausgeübt haben.

Wem kann es verborgen sein, dass diese Vierursachenlehre des Aristoteles auch noch in der Gegenwart die Differenzpunkte aller Wissenschaften bezeichnet, welche im Streite sich befinden, ob alle Veränderungen aus der Materie oder aus dem Geiste, der Alles formt, hervorgehen, und ob alles Geschehen allein durch bewegende oder durch Willenskräfte erklärt werden kann. Mit Blindheit muss man geschlagen, mit Vorurtheilen a priori geboren sein, wenn man aus der alten Philosophie nichts weiter gelernt hat,

als dass Demokrit und die Epikuräer schon auf denselben Irrwegen sich befanden, welche als Erkenntniss der Wahrheit der Gegenwart angepriesen werden. Denn von einer Causalerkenntniss kann in der geometrischen Interpretation der Phänomene durch eine Atomenlehre um so weniger die Rede sein, als sie aus dem Spiele des Zufalls Alles hervorgehen lässt. Dem Aristoteles gehört das Verdienst, dass er die Erklärung der Wissenschaft gegeben hat, sie ist Causalerkenntniss. Erklärung des Werdens aus seinen Bedingungen, welche kein Werden sind.

Die alte Philosophie hat in dieser objectiven oder metaphysischen Auffassung von dem Probleme und dem Begriffe aller Wissenschaften, wie uns scheint und wie wir glauben, einen nicht geringen Vorzug vor der modernen Philosophie, welche von einer bloss subjectiven oder psychologischen Auffassung des Problemes der Wissenschaften ausgeht, indem sie das Phänomen des blossen Vorstellens, welches ein Residuum eines kritiklosen Skepticismus ist, der sich selber in leeren Abstractionen nicht genug thun kann, zum Problem aller Wissenschaften macht, da Alles, wie der classisch gewordene Ausdruck lautet, zunächst nur Vorstellung sei, wobei man weder weiss, ob Vorstellung von irgend Etwas und ob Vorstellung eines denkenden Subjects, oder ob einer endlosen Reihe des Vorstellens ohne Object und Subject.

Kein Mensch und noch viel weniger irgend eine Wissenschaft kann an dieser Versicherung, welche aus einem verschwiegenen skeptischen Auflösungsprocess als Residuum nachbleibt, dass zunächst Alles Vorstellung sei, irgend ein Interesse haben, da alles Erkennen und Wissen, welches die Philosophie untersucht und welches alle Wissenschaften in sich vermehren und ausbilden wollen, in einem Subjecte und einem Objecte seinen Begriff und seine Bedingung hat, wovon in jenen Vorstellungen, welche zunächst nur Vorstellungen sind, ganz willkürlich abstrahirt wird; und nur das Interesse des Mitleids wird nachbleiben, wenn man, wo man Wissenschaft und Arbeit des Denkens sucht, nur Schwärmerei und Phantastik antrifft. Denn etwas Anderes als eine schwärmerische und willkürliche Phantasiethätigkeit vermögen wir in dieser skeptischen Wendung, womit man in der Gegenwart alle Wissenschaftsbildung verfolgt, nicht zu erkennen, denn es ist in dieser Abstraction kein wahrer Ausgangspunkt wissenschaftlicher Untersuchung enthalten.

Cartesius gebrauchte den Skepticismus als Einleitung in die

Philosophie, um durch seine Aufhebung einen wahren Anfang des Erkennens zu gewinnen. In der Richtung der Philosophie, welche von ihm ausgeht, gewinnt man daher auch wieder den objectiven Standpunkt in der Auffassung von dem Probleme der Wissenschaften, wie er in der griechischen Philosophie sich findet.

Der Skepticismus gelangte aber über den Canal nach England und ward da unbesehens und ohne alle Kritik zur Grundlage der Philosophie des gesunden Menschenverstandes, welche Locke gründete. Der Sensualismus und Empirismus, der von dieser Philosophie des gesunden Menschenverstandes ausgeht, ist eine Folge des ihm zu Grunde liegenden kritiklosen Skepticismus, der daher auch immer wieder hervorbricht, da der gesunde Menschenverstand ihm überall nicht gewachsen ist. Der Skepticismus ist keine Folge des sensualistischen Empirismus, wie dies gewöhnlich aufgefasst wird, sondern die Sache verhält sich umgekehrt, der Skepticismus, den Cartesius zu widerlegen suchte, den Locke aber ohne alle Kritik zum Ausgangspunkte und der Grundlage seiner Bestrebungen machte, ist die Voraussetzung und die Bedingung des sensualistischen Empirismus, der daraus als Endergebniss stehen bleibt. Schon bei dem Sextus Empiricus ist der Empirismus eine Folge seines Skepticismus. Dasselbe ist in der englischen Philosophie und ihrer Fortsetzung in Frankreich durch Condillac der Fall. Von daher stammt die subjective oder empirisch-psychologische Auffassung des Problemes der Wissenschaften, welche für ihre Ausbildung nachtheilig und irreführend ist.

Wollte man sich innerhalb dieser Denkweise besinnen, so würde man auch sogleich erkennen, dass mit der Versicherung, zunächst ist Alles nur Vorstellung, nichts weiter als die Thatsache eines Werdens und Geschehens gegeben ist, woran alles wissenschaftliche Erkennen nur das eine Interesse hat, sie aus ihren Bedingungen zu begreifen und zu verstehen. Denn dass ich in meinem Bewusstsein eine Vorstellungsreihe bemerke, constatirt nur die Thatsache eines Werdens und Geschehens, welche sich mannigfach beobachten und beschreiben lässt, wie es von dem sensualistischen Empirismus seit Locke geschieht, worin aber für alle Wissenschaften nur ein Anfangsgrund ihres Erkennens gegeben ist, sofern sie nach dem Sachgrunde dieses Werdens, welches in dem Subjecte und dem Objecte des Vor-

stellens liegt, forschen, denn nur für den Skepticismus ist dieser Anfang zugleich das Ende des Erkennens, da er, auf alle objective Erkenntniss der Natur und der Geschichte Verzicht leistend, nur diese subjective Thatsache des Werdens der Vorstellungen in's Unendliche beschreibt und in unendlichen Erzählungen ausbreitet.

Erkenntnissgründe sind in allem Werden enthalten, aber schlechthin keine Sachgründe. Sie hören aber auf, Erkenntnissgründe darzubieten, wenn diese Vorstellungen in blosse Vorstellungen oder, wie der alte Skepticismus schon gesagt hat, in blosse Zeichen der Erinnerung an Gott weiss was für Dinge ausser der Vorstellung aufgelöst werden, da diese Zeichen zur Erkenntniss der Dinge nicht dienen oder, wie der alte Skepticismus sagt, keine offenbarenden Zeichen sind. Die Erneuerung dieser Auffassung des alten Skepticismus in der Gegenwart, wozu der Empirismus der englischen Philosophie die Veranlassung gegeben hat, zeigt nur die Wahrheit unserer Behauptung, dass der Empirismus die Folge eines kritiklosen Skepticismus ist, der stets die Probleme der Wissenschaften entstellt. Nicht dass er sie nicht lösen kann, darf man ihm zum Vorwurf machen, denn in dieser Versicherung ist er selbst unermüdlich, sondern sein nachtheiliger Einfluss auf alle Wissenschaftsbildung liegt in der Entstellung und Aufhebung ihres Problemes. Die Wissenschaften verseichtigen unter der Herrschaft des Skepticismus, der die Grundlage und die Weisheit des Empirismus und Sensualismus ist.

Mit der aristotelischen Lehre von den vier Ursachen des Geschehens ist immer eine Anseinandersetzung nothwendig, wenn es sich um die Problemstellung und die Eintheilung der Wissenschaften handelt. Materie und Form, wie Aristoteles sagt, oder, wie der heutige Sprachgebrauch ist, Materie und Geist sind an sich überall keine Ursachen. Der antike Gegensatz von Materie und Form, den vor Allen Aristoteles fixirt hat, ist freilich universeller und umfassender als der moderne von Geist und Materie, da wir den Begriff der Materie nicht auf den des Geistes anwenden, wie es die aristotelische Auffassung gestattet, und wir ebenso wenig umgekehrt den Begriff des Geistes auf den der Natur anwenden, wie wir nach der aristotelischen Auffassung von der Form, welche viel allgemeiner ist, als was wir jetzt und für gewöhnlich darunter verstehen, dazu berechtigt sind. Für unseren Zweck aber ist es angemessener, der gegenwärtigen

Begriffsbildung und Terminologie zu folgen und statt des Gegensatzes von Materie und Form den von Materie und Geist zu setzen. Denn in der That ist dieser Gegensatz von Materie und Geist identisch mit dem des Aristoteles von Materie und Form.

Schief, aber unzureichend und verworren ist der Gegensatz von Materie und Kraft, den man im Dilettantismus der Corpuscularphilosophie an die Stelle gesetzt hat, der nur aus den Denkoperationen des gesunden Menschenverstandes entlehnt ist und aus keiner richtigen Begriffsbildung herstammt. Denn Kräfte kann man sowohl von der Materie wie von dem Geiste prädiciren, welche Thätigkeiten oder Leistungen sie auch hervorbringen mögen, weshalb der Gegensatz von Materie und Kraft im Voraus alle Bestimmungen und Entscheidungen über eine Causalerkenntniss, über Physik und Ethik, geschichtliche und Naturwissenschaft, Idealismus und Materialismus in immer grössere Verwirrung bringt, aber zu keiner Aufklärung dient. Aristoteles hat den richtigen Gegensatz getroffen in der Entgegensetzung von Materie und Form oder, wie wir sagen, von Materie und Geist, der Gegensatz aber von Materie und Kraft gehört einer andern Disjunction an, welche nicht mit der erstern in Verwechslung gerathen darf.

Es ist wohl denkbar, da darin kein Widerspruch enthalten ist, dass, wie die Form, so der Geist an der Materie wechselt. Aber die Kräfte der Materie wechseln nicht, sondern sind bleibend mit ihrem Dasein gesetzt und können nicht von ihr getrennt werden anders als in einer willkürlichen Abstraction.

In gleicher Weise wechselt im Geiste die Materie, da er ursprünglich keine besitzt und daher der Inhalt seines Denkens und Wollens, Empfindens und Begehrens veränderlich ist; die Kräfte des Geistes sind aber von ihm untrennbar, sie wechseln nicht, da sie bleibend mit seinem Dasein verbunden sind. Materie und Geist können daher wohl in einem positiven Gegensatze geschieden aufgefasst werden, nicht aber Materie und Kraft.

Die Kräfte der Materie können von den Kräften des Geistes unterschieden werden, aber niemals kann man Materie und Kraft von einander scheiden. Wenn es dennoch geschieht, so können solche von der Materie geschiedene Kräfte nur als Gespenster und Kobolde, aber nicht als etwas Geistiges vorgestellt werden. Materie und Geist sind Existenzen oder Positionen, die, mag man

sie definiren wie man will, nicht für sich, sondern nur durch ihre Kräfte Ursachen sind. Es giebt daher nicht vier, sondern nur zwei Arten der Causalitäten, welche im Universum wirken, die bewegenden Kräfte der Materie und die Willenskraft des Geistes.

Dass man nach dem Vorgange des Aristoteles Materie und Geist neben der Bewegung und dem Zwecke als Ursachen angenommen hat und daher von materieller und formaler Ursache spricht und entweder die Materie oder den Geist als Ursache aller Erscheinungen, Veränderungen und Begebenheiten aufgefasst hat, hat zu einer Einseitigkeit oder Verirrung geführt. Denn aus der Annahme, dass die Materie oder der Geist als blosse Existenzen Ursachen sind, entstehen die Systeme des Materialismus und des Spiritualismus, welche überall gar keine Causalerklärung enthalten und daher nur Täuschungen statt Erkenntnisse hervorbringen, da Nichts dadurch, dass es überall existirt oder vorhanden ist, Ursache ist. Die Existenz der Dinge ist keine Ursache.

Gewiss ist nichts leichter, als Alles, wie man es nennt, auf die Materie oder auf den Geist zurückzuführen, und umgekehrt die Existenz der Materie oder des Geistes in der Mannigfaltigkeit des Werdens als das Existirende zu beweisen. Dieser substantielle Zusammenhang, der in einem solchen Verfahren nachgewiesen wird, ist kein causaler Zusammenhang. Beide Systeme gelangen überall nicht zu einer Causalerkenntniss, weil sie die Existenz der Materie oder des Geistes als eine Causalität ansehen. Sie sind Ursachen in Bausch und Bogen, wie man im gewöhnlichen Leben einen Menschen oder irgend eine Sache als Ursache von Etwas angiebt, ohne dass man im Stande ist oder auch nur daran denkt, die Kraft oder die Thätigkeit des Menschen oder der Sache namhaft zu machen, wodurch sie allein Ursache sein kann. Der Begriff der Ursache fehlt überall, wo blosse Substanzen als Ursachen gelten, wie es in den materialistischen Weltansichten nicht weniger als in den spiritualistischen der Fall ist, wenn entweder die ewige Materie oder der absolute Geist dies Wunderwerk zum allgemeinen Erstaunen hervorzaubert, welches man die Natur oder auch die Welt nennt, und doch Niemand nachweisen kann, wo diese schöpferische Causalität in der blossen Existenz der ewigen Materie oder des absoluten Geistes ihren Sitz hat. Denn Alles, was Ursache ist, ist dies nur durch seine Kräfte

und Thätigkeiten, nicht aber durch seine blosse Existenz. Es wird aber die blosse Existenz zur Ursache gemacht, wenn man ausser der Bewegung und dem Zwecke noch die Materie und den Geist als Ursachen der Erscheinungen und der Veränderungen auffasst.

Was nicht ist, kann auch nicht wirken, und was wirkt, wirkt durch seine immanenten und bleibenden Kräfte. Wenn man die Materie und den Geist zu Ursachen macht ausser den bewegenden und den Willenskräften der Materie und des Geistes und demnach Alles auflöst in eine unendliche Reihe von Ursachen und Wirkungen, so fehlt die Bedingung, unter der überall eine Causalität möglich ist. Denn alle Causalität ist nur eine Relation, und man würde Alles in blosse Relationen ohne existirende Dinge auflösen, wollte man die Lehre des Aristoteles, dass neben der Bewegung und dem Zwecke ausserdem noch Materie und Geist Ursachen sind, ohne Weiteres gelten lassen. Die Causalreihen sind undenkbar, wenn es nur Ursachen und keine existirenden Dinge giebt, welche durch ihre immanenten Kräfte Ursache der Veränderungen, des Geschehens, des Werdens und Erscheinens sind. Es folgt hieraus aber zugleich, dass alle Causalerkenntniss etwas sehr Bedingtes ist und niemals als letzte oder erste Erkenntniss gelten kann. Denn was nicht ist, kann auch nicht wirken, und was wirkt, wirkt durch seine immanenten Kräfte.

Die Auflösung aller Erkenntnisse in blosse Causalerklärungen ist ein nicht richtig beurtheilter und nicht richtig in seinem Wesen erkannter Aristotelismus, der durch seine Vierursachenlehre die Tendenz in sich hat, Alles in blosse Relationen von Ursachen und Wirkungen aufzulösen. Sie ist durch Schopenhauer erneuert und zu einem Vorurtheile der Wissenschaften geworden, indem er meint, dass alles wissenschaftliche Denken nur geschieht nach dem Satze des Grundes, wodurch Alles in eine endlose Relation von Ursachen und Wirkungen, von Gründen und Folgen aufgelöst wird, ohne dass es ein Seiendes giebt, welches in Relationen zu einander steht und durch seine immanenten Kräfte als Ursache und Bedingung zu allem Werden und Geschehen gedacht werden kann. Dass eine solche Auffassung der Causalerkenntniss, wenn sie selbst von der Substantialität der Dinge losgelöst wird, wodurch sie auch nach Kant bedingt ist (Die Philosophie seit Kant, S. 183), zum Nihilismus führt, hat zuerst Jacobi gezeigt und wird durch Schopenhauer's Lehre

bestätigt, welche mit dem Nichts endet. Es ist nur ein Einfluss von Schopenhauer's Lehre, wenn gegenwärtig die Causalerkenntniss losgelöst wird von ihren Bedingungen, und man theils das blosse Sein der Dinge, theils den regelmässigen Fluss des Werdens für eine Causalerkenntniss ausgiebt, welche nur da vorhanden ist, wo man die Kräfte und Thätigkeiten der Dinge nachweisen kann, wovon alle Veränderungen und Erscheinungen Wirkungen sind.

Das Problem der Wissenschaften ist die Erklärung des infiniten Werdens der Dinge in der Natur und der Geschichte. Der erste Schritt dazu ist die Erkenntniss, dass dies Werden und Geschehen nicht an sich, sondern für uns unendlich, an sich aber endlich und bedingt ist, und daher aus etwas Anderem als dem Werden und Geschehen erklärt werden muss. Es ist nur ein Erkenntniss-, aber kein Sachgrund. Denn dieser liegt nicht im Werden, sondern in dem Sein der Dinge, welche .werden. Was nicht ist, kann auch nicht wirken, und die Causalität der Dinge ist nicht ihre Existenz, sondern allein enthalten in ihren immanenten und bleibenden Kräften, welche alle Veränderungen und alles Geschehen bedingen. Alle Veränderungen der Dinge, alles Werden und Geschehen ist Wirkung und niemals Ursache.

Giebt man es nun auf, den blossen Fluss des Werdens und die blosse Existenz der Materie und des Geistes als eine Causalität zu denken, so bleiben nur zwei mögliche Causalitäten übrig in den bewegenden Kräften der Materie und in den Willenskräften des Geistes. Es bleibt daher nur übrig, alle Veränderungen als Wirkungen entweder von bewegenden oder von Willenskräften zu erkennen, falls man nicht immer von Neuem wieder in die alte Gewohnheit verfällt, die Materie oder den Geist als Ursache anzusehen. Gedanken und Gefühle, Erkenntnisse und Dichtungen, Begriffe und Vorstellungen sind ebenso wenig Causalitäten, die irgend Etwas hervorzubringen im Stande sind, wenn sie nicht Inhalt eines Wollens sind, als rund und hart, weich und kalt u. s. w. Causalitäten sind, welche nur in den bewegenden Kräften der Dinge liegen. Es giebt daher eine doppelt mögliche Causalerkenntniss, worin auch der Eintheilungsgrund der Philosophie in Physik und Ethik und der Wissenschaften in geschichtliche nnd Naturwissenschaften liegen wird.

Gäbe es keine Causalität von bewegenden Kräften, würde es keine Natur geben, wie keine Geschichte sein würde, wenn

keine Causalität von Willenskräften vorhanden wäre. Dann würde Alles entweder bloss eine Natur, oder Alles würde Geschichte sein, und wissen würden wir weder von dem einen, noch von dem andern Gebiete, wenn unsere Erfahrung nicht zugleich eine theoretische und praktische wäre. Es würde dann alle Philosophie und Wissenschaft, wie Jacobi sagt, nur einäugig sein, wie der Empirismus der französischen und englischen Philosophie einäugig geblieben ist, da er das zweite Gebiet der Erfahrung nicht kennt, oder alle Empirie auf die sinnliche Wahrnehmung und Anschauung auch noch gegenwärtig, wenn auch vergeblich, zu reduciren bemüht ist. Dies ist der grosse Vorzug der deutschen Philosophie seit Kant, dass sie sich aller einäugigen Philosophie entgegengesetzt hat, da sie gewahr wurde, dass es nicht nur ein zweites Gebiet der praktischen Erfahrung, welche allen geschichtlichen Wissenschaften zu Grunde liegt, giebt, sondern auch zugleich erkannte, dass die Erkenntniss und Wissenschaft nicht zur Wahrheit gelangen kann, sondern in eine blosse Phänomenologie sich auflöst, wenn sie den Vorurtheilen der einäugigen Philosophie huldigt, alle Erkenntniss bloss auf der naturkundigen Erfahrung gründen zu wollen. Nirgends fehlt in der deutschen Philosophie seit Kant die Anerkennung eines zweiten Gebietes der Erfahrung, wenn dieselbe auch nicht wie bei Kant und Fichte in gleicher Stärke hervorgehoben wird. Sie hat stets neben der Natur das Reich und das Gebiet der Geschichte anerkannt in seiner ihm zustehenden Wahrheit. Denn den Menschen hat sie richtiger in seinem Wesen zu würdigen gewusst als die empiristische und sensualistische Philosophie, die ihn einäugig machte und ihn nicht als ein handelndes und geschichtliches Wesen erkannte, da das zweite Auge des Menschen, sein geschichtlicher Sinn, geblendet war.

Eine wahre Causalerkenntniss, wie alle geschichtlichen und Naturwissenschaften sie erstreben, ist nur möglich, wenn die Erfahrung in ihrem vollen Umfange, nach ihrer Wahrheit und ihrem Erkenntnisswerthe richtig aufgefasst und gewürdigt wird. Wo sie aber auf die Hälfte ihrer selbst reducirt wird, auf die blosse naturkundige Erfahrung der fünf Sinne, gelangt sie auch innerhalb dieses Bruchtheiles von sich zu keiner wahren Causalerkenntniss. die nur aus den den Dingen immanenten und bleibenden bewegenden und Willenskräften möglich ist. Denn so wenig wie die Materie und der Geist durch ihr blosses Sein

Ursachen sind, und so gewiss alle Veränderungen Wirkungen und keine Ursachen sind, so wenig sind auch die Formen des Geschehens und der Erscheinungen, der Raum und die Zeit, Ursachen. Und doch kennt die empiristische und sensualistische Philosophie keine andere Ursachen, wenn man diese Begriffe so missbrauchen kann, als den Raum und die Zeit. Denn sie findet die Causalität des Geschehens nur in seinen räumlichen und zeitlichen Verhältnissen, in einer mehr oder weniger constanten Begleitung der Ereignisse neben einander, oder in ihrer regelmässigen Aufeinanderfolge nach einander. Sie hat stets von Locke und Hume an bis auf die Gegenwart versucht, den Raum und die Zeit als die Ursachen des Geschehens aufzufassen. Die gedächtnissmässige Gewöhnung in der räumlichen und zeitlichen Verbindung des Geschehens, wenn wir es in dieser Fertigkeit bis zu einer gewissen Constanz in der Begleitung und der Aufeinanderfolge unserer Vorstellungen gebracht haben, diese Communio gilt ihr für ein Commercium in der Causalität des Geschehens. Wo aber Raum und Zeit als Ursachen des Geschehens gelten, zu deren Erkenntniss weder Verstand noch Vernunft, sondern nur Phantasie und Gedächtniss, welche Gewohnheiten des Vorstellens erzeugen, erforderlich ist, ist dem Mirakelglauben das weiteste Feld eröffnet. Denn dieser besteht in nichts Anderem, als dass Raum und Zeit als Ursachen des Geschehens gelten, und eine solche Erkenntniss durch eine gedächtnissmässige Gewohnheit des Vorstellens erlangt werde. Verstand und Vernunft streiten vergeblich gegen diesen Mirakelglauben, der durch die Stärke seines Gedächtnisses in der Macht der Gewohnheiten seines Vorstellens gegen alle Begriffe und Argumentationen einer intellectuellen Erkenntniss geschützt ist. Die empiristische und sensualistische Philosophie dient nicht zur Begründung einer Erfahrungswissenschaft, da sie nur einen Mirakelglauben statt der Causalerkenntniss hervorbringt.

Oft scheint es, als ob Kant vergeblich gelebt und gelehrt hat. Denn wenn der vorkantischen, empiristischen und sensualistischen Philosophie auch weniger der Vorwurf gemacht werden kann, dass sie vom Raume und von der Zeit keine richtigen Begriffe gehabt hat, da diese erst durch Kant erlangt sind, so ist doch die Erneuerung der Vorurtheile und des Wunderglaubens dieser vorkantischen Philosophie ein Beweis, dass die wahre Erkenntniss in dieser Sache, welche Kant begründet hat, keine Aufnahme

und Werthschätzung gefunden hat. Denn das, worauf es in dieser ganzen Lehre ankommt, ist nicht der Streit, ob die Vorstellungen von dem Raume und von der Zeit angeboren oder erworben, und ob sie erworben sind von den Eindrücken der Sinne oder von den Formen des Erkennens, wie Kant annahm, dem man nur irrthümlicher Weise die Annahme unterschieben kann, er lehre, dass diese Vorstellungen angeboren seien, sondern die Lehre, dass Raum und Zeit Formen der Erscheinung und nicht des Wesens der Dinge, Formen des Geschehens und nicht Formen des Seins der Dinge sind. Dass Kant diese Begriffe aus der Metaphysik hinausgeworfen hat, wo sie bis dahin seit den Pythagoräern und den alten Atomisten als Principien des Seins und des Werdens der Dinge verwandt worden sind, ist das Wesentliche und Bedeutungsvolle seiner Lehre vom Raume und von der Zeit, welche nur Formen der Erscheinungen der Dinge sind. Hieraus folgt aber zugleich, dass sie auch nicht als Causalitäten der Erscheinungen der Dinge, wofür der Sensualismus sie hält, aufgefasst werden können. Die Begleitung und die Aufeinanderfolge der Erscheinungen betreffen ihre räumlichen und zeitlichen Verhältnisse, worin ihr causaler Zusammenhang nur gefunden werden kann, wenn man den Mirakelglauben mit der causalen Erkenntniss, welche die Wissenschaften suchen, verwechselt. Nicht in den räumlichen und zeitlichen Verhältnissen der Erscheinungen, welche sich begleiten und auf einander folgen, sondern in den den Dingen immanenten Kräften suchen die Wissenschaften die Ursachen zu erkennen, welche die Begleitung und die Aufeinanderfolge der Erscheinungen begreiflich machen. Wie die Erscheinungen sind auch ihre Formen, Raum und Zeit, nur Erkenntnissgründe, aber keine Sachgründe, woraus eine Erklärung des Geschehens stattfinden kann.

Causalerkenntniss ist Erkenntniss der Veränderungen aus den den Dingen immanenten und bleibenden Kräften. Sie ist eine vielfach bedingte Erkenntniss, nicht nur in ihrer Ausübung, sondern noch mehr in ihrer Theorie. Sie selbst ist früher vorhanden als ihre Theorie, und oft übertrifft sie in ihrer Ausübung ihre Theorie, welche nicht selten einen schädlichen Einfluss darauf gewinnt. Gelten Raum und Zeit, gilt das blosse Sein der Dinge, gilt das Werden selbst als Causalität. so üben diese Theorien nur einen nachtheiligen Einfluss auf alle Causalerkenntniss aus, und ihre Praxis ohne alle Theorie hat vor solcher Theorie einen

unendlichen Vorzug. Denn in dieser Theorie ist stets eine Verwechslung enthalten des Erkenntnissgrundes mit dem Sachgrunde, der Substantialität mit der Causalität der Dinge.

Natur und Geschichte sind nach unserer Auffassung zwei Gebiete der Causalität der Dinge, ihrer Wirksamkeiten. Der Unterschied liegt in der Beurtheilungsweise dessen, was geschieht. Der Physiker urtheilt anders über ein Geschehen als der Ethiker, und der Historiker anders als der Naturforscher. Der Unterschied liegt nicht in der Wahrnehmung, noch in Begriffen, sondern allein im Urtheil, welches über das Geschehen gefällt wird, ob es aus bewegenden oder aus Willenskräften entsteht. Dies aber hat man in der Auffassung von der Verschiedenheit der Wissenschaften und ihrer Objecte fast völlig übersehen. Manche sind noch fortwährend damit beschäftigt, durch die Erfahrung, wie sie sagen, durch immer schärfere Beobachtungen endlich die Differenz zwischen Thier und Mensch, zwischen Natur und Geschichte, zwischen Physik und Ethik zu entdecken, und gelangen dadurch nur zu immer grösserer Verwirrung, weil diese Differenz durch gar keine Beobachtung gefunden werden kann, da sie nicht in der Auffassung, sondern allein in der Beurtheilung des Beobachteten anzutreffen ist. Diese Beurtheilung betrifft stets die Causalität der beobachteten und wahrgenommenen Erscheinungen, wodurch sie bedingt sind. Mögen anatomisch, physiologisch, ja selbst psychologisch durch alle möglichen Beobachtungen keine anderen als quantitative und graduelle Differenzen sich finden lassen, für die Sache, um welche es sich handelt, ist dies von keinem Belang, da man nicht finden kann, was man sucht, wenn man auf einem Irrwege sich befindet. Nur falls man diesen verlässt und den richtigen Weg einschlägt, wird man zum Ziele gelangen. Dieser liegt aber allein in der Untersuchung über die Beurtheilungsweisen des Geschehens, nicht aber in der Beobachtung.

Ob Friedrich II. sich anatomisch, physiologisch und psychologisch viel oder wenig von einem Affen unterscheidet, mag durch keine Beobachtung auf andere als quantitative und gradative Differenzen reducirbar sein, dennoch bleibt es gewiss, dass wir ihn und seine Thaten anders beurtheilen als alles Geschehen, das der naturkundigen Beobachtung zugänglich ist. Abstrahirt man von aller Beurtheilung in allen Wissenschaften der Natur wie der Geschichte, so versteht es sich von selbst und ist des Rühmens nicht werth, welches davon gemacht wird, dass alsdann

nichts weiter nachbleibt als quantitative und graduelle Verschiedenheiten der Beobachtung. Was sich aber nicht von selbst versteht, ist das Verfahren in diesem Empirismus, der das Wesen einer Wissenschaft entstellt, da er sie auf die Hälfte ihrer selbst, auf blosse Beobachtungen und ihre Sammlung beschränkt und vergisst, dass es sich in allen Wissenschaften zugleich um Begriffe und Urtheile handelt, welche, so sehr sie auch durch Beobachtungen bedingt sein mögen, doch selbst keine Beobachtungen, sondern Functionen des Gedankens sind in der Bearbeitung der Beobachtungen.

Die Thatsache der Differenz der geschichtlichen und der Naturwissenschaften, der Physik und der Ethik, welche der Empirismus nicht beachtet, da er von einer Wissenschaft keinen genügenden Begriff hat, liegt in ihrer Beurtheilung des Geschehens in der Natur und in der Geschichte. Jedes wahre Urtheil betrifft aber die Causalität des Geschehens und wird gefällt über die Thätigkeiten und Kräfte der Dinge, sofern sie ein Geschehen bedingen und hervorbringen. Das Urtheil der Wissenschaften und nicht bloss ihre Beobachtungen begründen ihre Differenz. Der Jurist und der Mediciner, der Theologe und der Anatom, der Politiker und der Chemiker, sie urtheilen anders über das Geschehen, welches beobachtet und beschrieben wird. In diesen Beurtheilungsweisen, welche die Causalität betrifft, liegt die Differenz dieser Wissenschaften, welche nicht phänomenal, sondern logisch und metaphysisch ist. Urtheil und Causalität gehören zusammen. Causalerkenntniss ist Beurtheilung des Geschehens, welche nur durch eine Intelligenz, nicht aber durch Gewohnheiten des Gedächtnisses in der Association der Vorstellungen erlangt werden kann.

Zwei Beurtheilungsweisen giebt es in allen Wissenschaften, wonach sie eingetheilt werden in physische und ethische, in geschichtliche und Naturwissenschaften, weil es in der Welt, welche der Mensch durch die Erfahrung kennen lernt, eine doppelte Causalität giebt in den bewegenden Kräften der Dinge und den Willenskräften des Geistes. In der Naturerkenntniss wird Alles zurückgeführt auf bewegende Kräfte, welche nach allgemeinen Gesetzen stets in derselben Weise nothwendig wirken; in der sittlichen Erkenntniss aber auf die Willenskraft des Geistes, welcher nach Gesetzen in unendlichen Modificationen frei handelt. Denn diese Gesetze umfassen in sich ein individuelles und per-

sönliches Leben, welches, weil es aus Willenskräften hervorgeht, in unendlichen Modificationen sich vollzieht. Die Ethik und die geschichtlichen Wissenschaften urtheilen über alle Thatsachen des Geschehens in der Voraussetzung, dass sie irgendwie durch Willenskräfte bedingt und bewirkt werden. Wo diese Voraussetzung nichts mehr zulässt, ist das Ende und die Grenzen von jeder geschichtlichen und ethischen Erkenntniss. Die Werke und Thaten des Menschen, welcher Art sie auch sein mögen, sind ein Gegenstand irgend einer geschichtlichen Wissenschaft, nur sofern sie als Handlungen von Willenskräften beurtheilt werden können. Das Reich der Willenskräfte, soweit die directe menschliche Erfahrung reicht, ist die Geschichte.

Ganz anders urtheilen die Physik und die Naturwissenschaften über alle Thatsachen des Geschehens, welche Objecte ihres Erkennens sind. Mit Recht verneint sie, wo ihre Erkenntniss zur Anwendung kommt, alle Causalität des Willens, denn die Natur hat keinen Willen und der Wille keine Natur. Sie begreift in sich alles Geschehen, sofern es allein durch bewegende Kräfte bedingt und begreiflich ist. Bewegende Kräfte können die Dinge aber nur wechselseitig gegen einander ausüben, weshalb diese Art der Causalität bedingt ist durch die Coexistenz der Dinge. Nur coexistirende Dinge können im Causalnexus bewegender Kräfte stehen. Alles entsteht in der Natur durch die Wechselwirkung der bewegenden Kräfte coexistirender Dinge. Das Geheimniss der Natur, hat daher mit Recht W. v. Humboldt gesagt, besteht in der Wechselwirkung, deren Möglichkeit nicht nur durch die bewegenden Kräfte, sondern zugleich durch die Coexistenz der Dinge bedingt ist. Die Natur ist die Wechselwirkung der Dinge in ihrer Coexistenz durch ihre bewegenden Kräfte.

Dass diese Art der Causalität für die geschichtlichen Dinge und ihre Wissenschaften nicht zureichend ist, liegt auf der Hand. Freilich gebraucht man die Kategorie der Causalität, ohne zu wissen, was man thut, da man sie anwendet auch ohne alles Nachdenken darüber, wie eine Causalerkenntniss überall stattfindet. Denn man setzt auch einen Causalzusammenhang, wo keine Coexistenz vorhanden ist, und bemerkt dann nicht, dass dieser nicht durch bewegende, sondern allein durch Willenskräfte stattfinden kann. So nimmt man einen Causalzusammenhang an zwischen den verschiedenen Perioden des geschichtlichen Lebens

und betrachtet den dreissigjährigen Krieg als eine Wirkung der Reformation, oder das achtzehnte Jahrhundert als die Ursache des neunzehnten Jahrhunderts, d. h. eine Ursache annehmen, die während ihrer eigenen Dauer keine Wirkung hat, und eine Wirkung annehmen, welche, während sie stattfindet, keine Ursache hat. Das blosse Wort Causalität löst alle Räthsel, beseitigt alle Probleme des Erkennens, nachdem man die Metaphysik, zu deren Inhalte der Begriff der Causalität gehört, durch die sogenannte Erkenntnisstheorie, d. h. die Philosophie durch einen unkritischen Skepticismus zu ersetzen versucht hat. Der Causalnexus zwischen succedirenden und coexistirenden Dingen kann nicht in derselben Weise gedacht werden, denn er ist nicht derselbe, sondern ein verschiedener.

In der Geschichte ist und wirkt eine andere Causalität als in der Natur, und alle geschichtlichen Wissenschaften betreiben eine andere Causalerkenntniss als die Naturwissenschaften, weil die Thatsachen des Geschehens, welche sie in Erfahrung bringen und durch den Verstand zu begreifen gewilligt sind, durch Willenskräfte des Geistes bedingt sind. In der Causalität des Willens liegt der intellectuelle Zusammenhang von allem geschichtlichen und ethischen Leben. Die Wechselwirkung des deutschen Volkes mit dem französischen durch die bewegenden Kräfte des letzten Krieges hat nicht das deutsche Reich hervorgebracht, wenn dasselbe nicht schon längst gewollt worden wäre. Der Wille ist die Causalität der geschichtlichen Thatsachen, womit die einzelnen Wissenschaften der Geschichte und sie selbst sich beschäftigen, und allein diese Causalität, nicht aber die der bewegenden Kräfte, macht den Zusammenhang darin begreiflich.

Die Causalität des Willens ist die finale Causalität des geschichtlichen und ethischen Lebens, die Causalität bewegender Kräfte ist die physische Causalität. Erklärung aus Zwecken und Endzwecken ist Erkenntniss der Thatsachen des Geschehens aus Willenskräften. Ausser der Causalität des Willens keine Teleologie, keine finale Causalität, denn Wollen und Zwecksetzen ist dasselbe.

Die finale Causalität wird doppelt aufgefasst. Sie ist entweder, wie wir annehmen, die Causalität des Willens, oder die Causalität der Ideen, Begriffe und Gedanken, welche wir überall negiren, da sie, nur insofern sie den Inhalt des Wollens bilden, Causalität besitzen. Diese letztere Auffassungsweise, welche wir

bestreiten, stammt aus der griechischen Philosophie und ist namentlich durch den Aristoteles bis auf die Gegenwart angenommen und gelehrt worden, wie es noch der Fall bei Schelling und Hegel und allen denen ist, welche sich ihnen, wenn auch mit vielfachen Modificationen, anschliessen. So wenig aber die Materie, woraus Alles wird, abgesehen von ihren bewegenden Kräften, bloss als ein Daseiendes, Ursache von irgend Etwas ist, so wenig sind Gedanken, Begriffe und Ideen, um deren willen, wie man versichert, Alles wird, Ursachen, welche irgend Etwas hervorbringen. Sie sind vielmehr nur stumme und theilnahmslose Zuschauer des Geschehens aus physischer Causalität, welche hinterher aus bloss theoretischem Interesse das ohne alle Willenskräfte Entstandene aus einem Begriffe oder einer Idee, welche selbst aus dem Producte des Entstehens gewonnen wird, erklären, als ob es daraus entstanden wäre. Dies sind regulative, aber keine constitutive Zwecke, welche nur im Willen liegen, sie sind nur Erkenntniss-, aber keine Sachgründe, sie besitzen wohl einen ästhetischen, aber einen zweifelhaften Erkenntnisswerth und können mit jeder Naturansicht, welche das Geschehen aus bewegenden Kräften erklärt, nach subjectiven Beweggründen der Phantasie und des Herzens verbunden werden. Die wahre Teleologie ist aber nicht diese Causalität von Ideen, Gedanken und Begriffen, sondern besteht allein in der Causalität der Willenskräfte des Geistes, worin Sachgründe des Geschehens und keine blosse Erkenntnissgründe, constitutive und keine bloss regulativen Zwecke liegen. Die Physik und die Naturwissenschaften excludiren auf ihrem Erkenntnissgebiete mit Recht alle finale Causalität, denn die Natur hat keinen Willen, und nur wo Willenskräfte das Geschehen bedingen, giebt es eine finale Causalität, welche aber nothwendig zur Anwendung kommt auf dem Erkenntnissgebiete der historischen und der ethischen Wissenschaften.

Wollend ist der Geist gerichtet auf die Zukunft. Wir würden von einer Zukunft überhaupt nichts wissen, wenn wir nicht wollende Wesen wären. Der Moment der Zukunft kommt zur Gegenwart und Vergangenheit nur dadurch hinzu, dass wir Etwas wollen. Für ein bloss intelligentes Wesen, welches nur anschaut, vorstellt und denkt, ist Alles nur Gegenwart und Vergangenheit und Zukunft nur, sofern es zugleich Etwas will. Denn der Wille ist gerichtet auf die Umgestaltung und Production einer Wirklichkeit, welche der Gedanke weder ist noch besitzt,

sondern die erst durch die That des Willens entsteht. Das geschichtliche Leben, welches durch Willenskräfte bedingt ist, geht auf die Zukunft. Die Geschichte verhält sich in dieser Beziehung umgekehrt wie der Historiker, der in die Vergangenheit zurückschaut, während die Geschichte selbst stets der Zukunft und niemals der Vergangenheit zugewandt ist. Sie schaut in die Zukunft, wenn auch nur auf das Geschehen und Handeln, welches im nächsten Momente stattfinden soll, weil alles Geschehen in ihr durch ein Wollen bedingt ist. Geschichte ist, was eine Zukunft hat, da es aus Willenskräften hervorgeht. Die Natur hat keine Zukunft, sondern eine bleibende Gegenwart, welche stets in derselben Weise aus den sich gleich bleibenden bewegenden Kräften der Dinge entsteht.

Was aus der Zukunft geschieht, aus dem Morgen und nicht aus dem Heute und dem Gestern, geht aus Willenskräften hervor und ist ein historisches und ethisches Leben. Die bewegenden Kräfte der Dinge wirken a tergo, und Kräfte, die a tergo wirken, bringen wohl ein physisches, aber kein historisches und ethisches Leben hervor, welches in seinen mannigfaltigen Gestaltungen das Object der geschichtlichen Wissenschaften bildet. Die Geschichte kommt aus der Zukunft, welche der Wille in sich begreift, der auf die Umgestaltung und Production einer neuen Wirklichkeit gerichtet ist, aber nicht kommt sie aus der Vergangenheit. Denn diese wirkt nur a tergo, und was nur also wirkt, ist nicht Geschichte, sondern Natur, worin nichts weiter gedacht wird als die Erhaltung dessen, was durch stets in gleicher Weise wirkende Kräfte entsteht. Geschichte aber ist ein stets fortschreitendes, neue Gestaltungen der Wirklichkeit erzeugendes Geschehen, welches nur durch Willenskräfte stattfinden kann, denn nur die Freiheit ist ein productives, schaffendes Vermögen, welches zu dem Bestande der Dinge, der durch die Naturkräfte sich erhält, Neues hervorbringt, wodurch aller Fortschritt der Geschichte bedingt ist.

Die Eintheilung der Philosophie in Physik und Ethik, und der besonderen Wissenschaften in die geschichtlichen und die Naturwissenschaften gründet sich auf der verschiedenen Causalität des Geschehens und der Beurtheilungsweise der Wissenschaften, ob sie die Thatsachen des Geschehens, welche sie in Erfahrung bringen, aus bewegenden Kräften der Materie oder aus den Willenskräften des Geistes zu erkennen vermögen. Dass wir die

beiden Grundbegriffe der Natur und der Geschichte, worauf diese Eintheilung und Ordnung der Wissenschaften und der Theile der Philosophie ruht, auch universell gebrauchen können, obgleich sie ursprünglich aus der Duplicität unserer Erfahrung, worin jede Wissenschaft einen Anfangsgrund ihres Erkennens hat, erworben werden, und wir demnach auch den Begriff und die Wissenschaft einer Geschichte der Natur, und ebenso den Begriff einer zweiten Natur in der Geschichte bilden können, wobei aber doch stets eine Uebertragung auf ein unserer Erfahrung ursprünglich fremdes Gebiet und ein analogischer Gebrauch unterschiedlicher Erkenntnissformen stattfindet, leidet keinen Zweifel. Denn an sich sind beide Begriffe universell, da sie nicht den Gegenständen der Erfahrung anhaften, sondern von dem Verstande gebildet werden, um den Inhalt der Erfahrung zu begreifen und zu beurtheilen. Aber diese Combinationen und Uebertragungen bringen in allen Wissenschaften nur eine Verworrenheit des Denkens und Irrthümer hervor, wenn ihre Elemente nicht vorher schon bestimmt und erkannt sind, weil ohne diese Erkenntniss der Differenz von Physik und Ethik, der geschichtlichen und physischen Wissenschaften in ihren Grundbegriffen sie für eine ihnen immanente und in sich begründete Erkenntnissform halten, was sie doch nur von einem fremden Gebiete der Wissenschaften entlehnt haben. Mag man es als das letzte und höchste Ziel aller Wissenschaften ansehen, dass alle Natur als eine Geschichte und alle Geschichte als eine Natur erkannt und begriffen wird, wonach die Natur selbst aufgefasst werden kann als ein Product und eine Periode der Geschichte der Welt; das Ziel aber ist unerreichbar, wenn nicht vorher die beiden Gebiete der Erfahrung, welche wir thatsächlich inne haben, durch ihre immanenten Erkenntnissformen vermittelst der geschichtlichen Wissenschaften auf der einen Seite und der Naturwissenschaften auf der andern Seite erforscht werden. In der Ordnung und Sonderung der Wissenschaften durch ihre Eintheilung in die geschichtlichen und die Naturwissenschaften, welche auf der Verschiedenheit ihrer Erfahrungsgebiete und ihrer Erkenntnissformen sich gründet, beruht die Fortbildung der Wissenschaften, welche zu keiner Wahrheit ihrer Erkenntnisse gelangen können, wenn sie mit einander verwechseln und vermischen, was nothwendig zu unterscheiden ist.

Auf der Differenz in der Causalität des Geschehens durch

die bewegenden Kräfte der Materie und die Willenskräfte des Geistes ruht die Eintheilung der Philosophie in Physik und Ethik, welche sich mit den Grundbegriffen der geschichtlichen und der Naturwissenschaften beschäftigen. Die Eintheilung der Philosophie aber in Logik und Ontologie oder Metaphysik ruht nicht auf der Verschiedenheit, sondern auf der Gleichheit und Einheit der Wissenschaften, deren Begriff sie nach seinen Elementen und Bedingungen erklären und begründen. Dem Begriffe der Wissenschaft sind alle Wissenschaften, ob sie Theile der Natur oder der Geschichte erkennen, subordinirt. Insgesammt setzen sie eine Logik und Metaphysik als erste Philosophie voraus, ohne die es keine zweite und dritte Philosophie in der Physik und Ethik geben kann. (Das Problem der Philosophie; Allgemeine Monatsschrift für Wissenschaft und Literatur, 1852; Abhandlungen zur systematischen Philosophie, S. 129.)

Das System und die Geschichte der Philosophie.

Auf zwei Wegen kann man sich mit der Philosophie beschäftigen, auf dem historischen und dem systematischen. Beide Wege, unter sich verschieden, können einander zur Ergänzung dienen, wenn die systematische Philosophie neben der Geschichte der Philosophie und diese neben der systematischen Philosophie anerkannt und richtig gewürdigt wird. Wo dies nicht der Fall ist, sind beide Wege von zweifelhaftem Erfolg.

Ein dreifaches Verhältniss zwischen diesen beiden Gebieten kann es geben. Denn man kann entweder beide Gebiete neben einander anerkennen, oder nur eines von beiden und diesem das andere subordiniren und gleichsetzen. Und in diesem Falle wird man entweder die systematische Philosophie in die Geschichte der Philosophie, oder die Geschichte der Philosophie in das System der Philosophie auflösen. Von diesem dreifachen Standpunkte aus kann die Geschichte der Philosophie aufgefasst und bearbeitet werden.

Diesen verschiedenen Auffassungsweisen liegen allgemeine Ueberzeugungen zu Grunde über den Begriff der Wissenschaft,

sowie über die Stellung und Ordnung der Wissenschaften zu einander.

Die Anerkennung der Geschichte und der systematischen Philosophie neben einander gründet sich auf der Annahme, dass es neben der Philosophie empirische Wissenschaften und neben den empirischen Wissenschaften Philosophie giebt. Die Geschichte der Philosophie ist selbst keine philosophische, sondern eine historische Wissenschaft, und die Philosophie ist keine Historie, sondern die allgemeine Wissenschaft von den Grundbegriffen und dem Systeme des Erkennens, welches allen Wissenschaften zu Grunde liegt. Man nimmt daher an, dass der Begriff einer Wissenschaft nicht bloss durch die Form und die Methode ihres Erkennens, sondern zugleich durch ihren Inhalt und Gegenstand bestimmt ist. Die empirische und historische Wissenschaft hat einen andern Inhalt als die Philosophie, und daher ist auch die Form ihres Erkennens nicht dieselbe.

Die empirische Wissenschaft ist die Wissenschaft von den Thatsachen des Geschehens im Verlaufe der Zeit und der Ausdehnung des Raumes, welche auf keinem andern Wege als dem der Empirie erkannt werden können. Sie erkennt aus gegebenen Thatsachen, welche die Anfangsgründe ihres Erkennens sind. Die Philosophie selber aber ist keine Wissenschaft von Thatsachen, welche stets etwas Singuläres und Particuläres sind, sondern sie ist die Wissenschaft von dem Allgemeinen, das niemals wirklich geworden ist, sondern es immer schon war, und daher als das System der Grundbegriffe des Erkennens aller Einzelforschung der Wissenschaften zu Grunde liegt, wodurch jedes inductive wie speculative Verfahren der Wissenschaften bedingt ist.

Die Geschichte der Philosophie als eine historische Wissenschaft erkennt aus gegebenen Thatsachen, unter welchen Umständen und Verhältnissen die Philosophie entstanden ist, und wie sie in verschiedenen Zeiten, Völkern und Persönlichkeiten in Wechselbeziehung mit allen Formen des geistigen Lebens in der Geschichte sich entwickelt hat. Die Geschichte der Philosophie ist daher selbst keine philosophische Wissenschaft, kein Theil des Systemes der Philosophie, sondern eine historische Wissenschaft neben der systematischen Philosophie. Sie kann ihre eigene Geschichte nicht aus den Begriffen ihres Systemes construiren, sondern muss für die Erkenntniss ihrer eigenen Geschichte die Nothwendigkeit empirischer Wissenschaft neben sich anerkennen.

Wenn es empirische und philosophische Wissenschaften neben einander giebt, können auch die Geschichte und die systematische Philosophie neben einander als zwei Gebiete anerkannt werden, welche in Wechselbeziehung mit einander stehen und zur Ergänzung von einander dienen können, so dass die systematische Philosophie die Geschichte der Philosophie als eine historische Wissenschaft für ihre eigene Ausbildung gebrauchen kann, und dass die richtige Auffassung und Behandlungsweise der Geschichte der Philosophie selbst durch die systematische Philosophie bedingt ist.

Nimmt man aber an, dass es nur eine Art der Wissenschaft giebt, entweder nur empirische oder nur philosophische Wissenschaften, und dass alle Wissenschaften ihr Wesen nur haben in der Form und Methode des Erkennens, und es demnach eine Universal-Methode der Wissenschaften geben soll, sei sie die Empirie oder die Speculation, welche alle Erkenntnisse, ihr Gegenstand mag sein, was er will, da er kein Grund des Erkennens ist, wie mit Zaubermächten hervorbringt, so wird auch entweder die Geschichte der Philosophie aufgelöst werden in das System der Philosophie und sie selbst nicht als eine historische, sondern als eine philosophische Wissenschaft durch die Construction der Thatsachen aus Begriffen behandelt, oder es wird umgekehrt die systematische Philosophie selbst aufgelöst in die Geschichte der Philosophie, und die Philosophie selbst ist nur die Erfahrung, welche sie von ihrer eigenen Geschichte macht, die Philosophie selbst ist eine Historia.

Der erste Standpunkt der Auflösung der Geschichte der Philosophie in ihr System ist der der absoluten Philosophie, wie er namentlich durch Hegel geltend gemacht worden ist. Die Geschichte der Philosophie gilt selbst als der letzte Theil des Systemes der Philosophie, welche aus den allgemeinen und nothwendigen Begriffen der logischen Vernunft die geschichtliche Wirklichkeit, die thatsächlichen Formen in der geschichtlichen Entwicklung der Philosophie construiren soll.

Der zweite Standpunkt ist der der gelehrten Philosophie des Empirismus, der die systematische Philosophie auflöst in die Geschichte der Philosophie und die thatsächlichen Formen ihrer geschichtlichen Entwicklung als ihre begrifflichen Formen auffasst, weshalb er mit der Aufhebung aller Philosophie in einen charakterlosen Eklekticismus und Skepticismus endet, je nachdem

die gelehrte Philosophie es vorzieht, in allen oder in keiner Form ihrer geschichtlichen Entwicklung die Zufriedenheit ihrer selbst zu empfinden. Denn weder die Geschichte noch die Philosophie fesselt sie ausserdem, dass sie beide als ein Stück gleichgültiger Gelehrsamkeit in endloser Arbeit behandelt.

Der Empirismus ist aus der absoluten Philosophie, die gelehrte Philosophie aus der Construction der Geschichte der Philosophie aus allgemeinen und nothwendigen Begriffen entstanden nach dem sogenannten Gesetze der geschichtlichen Entwicklung, dass die Extreme in einander übergehen.

Der in der Gegenwart sich breit machende Empirismus ist die Fortsetzung des Vorurtheils der absoluten Philosophie, dass es eine Universal-Methode der Wissenschaften giebt, worin sie, abgesehen von allen Gegenständen des Erkennens, ihr Wesen haben sollen. Die absolute Philosophie behandelte die Speculation als die Universal-Methode der Wissenschaften, welche auch die empirischen und geschichtlichen Wissenschaften in ihren Erkenntnissen des besondern Inhalts der Erfahrung durch die Construction der Thatsachen aus allgemeinen Begriffen zu ersetzen im Stande sei.

Dasselbe Vorurtheil und die gleiche Auffassung von dem Wesen einer Wissenschaft besitzt der Empirismus, nur hält er nicht die Speculation, sondern die Empirie für die Universal-Methode der Wissenschaften, welche alle Erkenntnisse hervorzubringen vermöge und daher auch die Philosophie und die Mathematik zu ersetzen im Stande sei entweder durch den Inbegriff aller Erfahrungswissenschaften oder durch die empirische Psychologie, deren Empirie zugleich von selbst durch lange Gewohnheiten des sinnlichen Vorstellens zur Mathematik und Philosophie werden.

Die absolute Philosophie entdeckte den Stein der Weisen in der Speculation und der Construction des Wirklichen aus der logischen Vernunft, der Thatsachen aus allgemeinen Begriffen. Der Empirismus, der den Aberglauben der absoluten Philosophie theilt, entdeckte in der allmächtigen und allwissenden Empirie die Magie, welche der Heilkünstler der Wissenschaften, der das Universalmittel zur Heilung aller Krankheiten kennt, anwenden muss, um die absolute Wissenschaft auf dem kürzesten Wege hervorzubringen.

Viele meinen freilich, dass dieser Empirismus der Fortschritt

der Philosophie unserer Zeit sei, und versichern, dass die absolute Philosophie, welche aus dem Kriticismus Kant's mit geschichtlicher Nothwendigkeit entstanden ist, durch diesen Empirismus endlich siegreich überwunden sei. Allein weder das Eine noch das Andere ist der Fall. Denn die absolute Philosophie ist nicht dadurch überwunden und wird nicht dadurch aufgehoben, dass man ihr Vorurtheil, es gäbe eine Universal-Methode der Wissenschaften, in einer andern Gestalt fortsetzt. Ob man die Empirie oder die Speculation, das empirische oder das Verfahren a priori zur Universal-Methode der Wissenschaften macht, ist an sich eine untergeordnete Nebenfrage innerhalb desselben Standpunktes in der Auffassung von dem Wesen und dem Begriffe der Wissenschaften, die ausserdem niemals innerhalb dieses Standpunktes eine andere als eine rein willkürliche und persönliche Entscheidung finden kann. Denn die Entdeckung und der Gebrauch der Universal-Methode, welches Verfahren man auch finden mag, besitzt über sich selber gar keine Entscheidung anders als durch ihre blosse Annahme und die willkürliche Verwerfung jeder andern Methode. Der Dogmatismus ihrer Annahme und der aus der Verwerfung jeder andern Methode des Erkennens entspringende unvermeidliche Skepticismus, der bald alle Erfahrungswissenschaft, wie in der absoluten Philosophie, bald alles philosophische und mathematische Wissen in Zweifel zieht, ist eine Verhöhnung und Verspottung von jedem wissenschaftlichen Verfahren. Denn ob es eine Universal-Methode giebt, und ob diese die Empirie oder die Speculation ist, oder ob es überall keine Universal-Methode, sondern vielmehr verschiedene Formen und Methoden des Erkennens giebt, kann nur aus der innerhalb dieser Richtungen fehlenden Untersuchung über den Begriff und die Eintheilung der Wissenschaften entschieden werden. Im Dogmatismus und Skepticismus bleibt alle Philosophie befangen, welche ihr Wesen findet in der Entdeckung und dem Gebrauche einer Universal-Methode der Wissenschaften, sei diese die Empirie oder die Speculation.

Der Fortschritt, den die Philosophie in der Gegenwart zu gewinnen hat, besteht in einer neuen Untersuchung und Erforschung des Begriffes der Wissenschaft und seiner Specification, der das Princip und die Voraussetzung aller Wissenschaften ist. Sie hat ihr Wesen aber nicht bloss, wie man bisher angenommen hat, in ihrer Form und Methode, sondern zugleich in ihrem

Gegenstande, der eine Bedingung ihrer Möglichkeit ist, wodurch wir zugleich genöthigt werden, die empirischen Wissenschaften neben der Philosophie und diese als die allgemeine Wissenschaft neben den besonderen, deren Grundbegriffe und Voraussetzungen sie erforscht, anzuerkennen, welche Anerkennung sowohl innerhalb des Standpunktes des Empirismus wie des Standpunktes der absoluten Philosophie fehlt.

Der Empirismus ist nicht gleich der Anerkennung der empirischen Wissenschaften, welche er nicht besitzt, da er auch die empirischen Wissenschaften auf den blossen formalen Begriff der Wissenschaft, ohne ihren Inhalt zu berücksichtigen, reducirt. Beides ist zu scheiden. Die Erfahrungswissenschaften werden bald dahinter kommen, dass der Empirismus eine sich ihnen anhängende und aufdringende Philosophie ist in der Form einer Universal-Methode der Wissenschaften, deren Schmeicheleien durch das Lobpreisen der Empirie doch weit entfernt sind, die Erfahrungswissenschaften in ihrem wahren Wesen anzuerkennen, da sie ihr Wesen in der Erkenntniss ihrer Gegenstände und nicht bloss in der angeblichen Universal-Methode der Empirie haben.

Der Kriticismus Kant's ist zur absoluten Philosophie geworden und die absolute Philosophie zum Empirismus. Der Grund von dieser Verwandlung kann nur liegen in einer Einseitigkeit der kritischen Philosophie. Ohne Zweifel ist es nicht schwer, den geschichtlichen Entwicklungsgang der deutschen Philosophie durch die Formen des Kriticismus, der Construction des Wirklichen aus der logischen Vernunft und des Empirismus vorwärts und rückwärts zu erkennen. Eine solche historische Erkenntniss ist aber noch weit entfernt davon, eine Ausbildung der systematischen Philosophie zu sein. Denn dazu gehört vor Allem Kritik des Kriticismus Kant's, welche nur durch die systematische Philosophie selber, nicht aber durch die Geschichte der Philosophie erlangt wird. Es liegt aber auf der Hand, dass schon bei Kant der einseitige Begriff der Wissenschaft vorhanden ist, woraus die spätere Philosophie entstanden ist, welche ihr Wesen setzte in die Entdeckung und den Gebrauch einer Universal-Methode der Wissenschaften, die zuerst in der Speculation und gegenwärtig in der Empirie gefunden wird.

Die kritische Philosophie hat aber weder den Erkenntnisswerth der Empirie, noch den Begriff der Wissenschaft, welche nicht bloss in dem denkenden Subjecte und seinen Kräften und

Vermögen, sondern zugleich eine Bedingung ihrer Möglichkeit in der Natur und der Existenz ihres Objectes hat, richtig aufgefasst und gewürdigt, und aus diesem Mangel ist die Einseitigkeit der nachkantischen Philosophie bis auf die Gegenwart entstanden, welche ihr Wesen setzt in der Entdeckung und dem Gebrauche einer Universal-Methode der Wissenschaften, weil ihr der wahre Begriff einer Wissenschaft fehlt.

Aus der Kritik des Erkennens durch Kant ist die deutsche Philosophie entstanden. Alle Kritik ist aber nur ein Mittel und kein Zweck. Der Kriticismus ist an sich eine Uebergangsform in der geschichtlichen Entwicklung der Philosophie. Kritik ist Scheidung des Wahren von dem Unwahren, des Gewissen von dem Zweifelhaften, wie Kant sie übte an dem Dogmatismus des Rationalismus und dem Skepticismus des überlieferten Empirismus, um die wahren Elemente von aller Erkenntniss, worauf eine Wissenschaftsbildung sich gründen kann, zu gewinnen. „Kritik der Vernunft führt zuletzt", behauptet selbst Kant, „nothwendig zur Wissenschaft." (Kritik der reinen Vernunft, 3. Aufl., S. 22.) Von der Kritik des Erkennens ist die deutsche Philosophie zuerst durch Fichte fortgeschritten zur Philosophie als Wissenschaft. Aus der Kritik aber entsteht keine Wissenschaftsbildung ohne den Gebrauch einer Methode, welche Erkenntnisse aus einander hervorbringt und zu einem Systeme verbindet. Vor Allen bei Schelling und Hegel gilt aber die Speculation als Universal-Methode aller Wissenschaftsbildung, auch der empirischen Wissenschaften. Nicht das kritische Unternehmen Kant's, sondern das Vorurtheil der spätern Philosophie von Schelling und Hegel sucht der Empirismus fortzusetzen, da er die Empirie zur Universal-Methode aller Wissenschaften macht.

Wie der Empirismus, den man gegenwärtig als universelles Heilmittel preist, aus der absoluten Philosophie, so ist die gelehrte Philosophie, welche mit ihm in Verbindung steht, entstanden aus der Construction der Geschichte, aus der logischen Vernunft, den thatsächlichen Formen der Philosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung aus der Reihenfolge allgemeiner und nothwendiger Begriffe des Systemes der Philosophie, und zwar in Folge davon, dass im absoluten Werden die Extreme ohne Grund und Ursache nach dem blossen Schicksal dieses vernunftlosen Werdens in einander übergehen. Denn wer nur eine Wissenschaftsform kennt, sei diese die absolute Empirie, welche alle

Speculation ersetzen soll, oder die absolute Speculation, die keiner Empirie bedarf, wird durch die blosse Consequenz seiner wissenschaftlichen Ansicht dahin getrieben, entweder alle systematische Philosophie in die Geschichte der Philosophie, ihre bloss thatsächlichen und zufälligen Formen, oder umgekehrt alle Geschichte der Philosophie aufzulösen in das System der allgemeinen und nothwendigen Vernunftbegriffe. Jener ist der Standpunkt der gelehrten Philosophie des Empirismus, dessen Philosophie die Geschichte der Philosophie ist, dieser der Standpunkt der absoluten Philosophie, für den die Geschichte der Philosophie nur das Exemplificationsmittel ist für die allgemeinen und nothwendigen Begriffe des Systemes der Philosophie. Eine Anerkennung beider Gebiete neben einander und zu ihrer Ergänzung ist unmöglich, wenn man nur eine Wissenschaftsform, die absolute Empirie oder die absolute Speculation kennt.

Alle Geschichte entspringt aus einer thatsächlichen Differenz des Idealen mit dem Realen, der Vernunft mit der Wirklichkeit, welche daraus hervorgeht, dass die Geschichte durch Willenskräfte bedingt ist, denn alles Wollen findet nur statt im Gegensatze mit der vorhandenen Wirklichkeit, welche dem Idealen nicht entspricht, und ist gerichtet auf die Umgestaltung und die Production einer neuen Wirklichkeit, welche der Gedanke weder ist, noch besitzt, und daher nicht aus ihm, sondern nur durch die That des Willens als eine neu anzuschauende Wirklichkeit entstehen kann. Der Geist, welcher will, will nicht denken, sondern schauen, und wahrnehmen und anschauen will er eine Wirklichkeit, welche er in seinen Gedanken nicht besitzt, sondern die durch seine That zu ihrer Ergänzung und seiner Befriedigung entsteht. Der wollende Geist ist der Schöpfer der Wirklichkeit, welche dem Idealen seiner Gedanken entspricht, welche nicht für sich, sondern allein durch das Wollen Ideale und Endzwecke sind, in deren Verwirklichung sein Leben besteht. Wer nicht will, für den giebt es kein Ideales und keine Differenz des Idealen mit dem Realen und mithin auch keine Geschichte, welche in dieser Differenz ihren Ursprung hat, sondern nur eine an sich gleichgültige Wirklichkeit, welche er in seinen Vorstellungen, mögen sie für Dinge an sich oder für blosse Erscheinungen gehalten werden, erlebt. Dies Erleben ist das Gegentheil von aller Geschichte und der Tod von allen Wissenschaften. Denn auch die Differenz und die Uebereinstimmung des Gedankens

mit seinem Gegenstande in der Erkenntniss der Dinge ist durch das Wissen-Wollen bedingt, wodurch das blosse Erleben in den Vorstellungen, worauf der Sensualismus alles Erkenuen reducirt, aufhört und erst eiue Wisseuschaftsbildung beginnt.

Die Differenz des Idealen mit dem Realen, der Vernunft mit der Wirklichkeit ist die Thatsache der Geschichte, welche nicht aus allgemeinen Begriffen construirt, sondern nur vermittelst der Erfahrung erkannt wird. Deun der Weg der Geschichte ist ein persönlicher und nicht der Weg der Begriffe. In individueller uud persönlicher Gestalt vollziehen sich in unendlichen Modificationen die Gesetze des geschichtlichen Lebens, deren Vollziehung durch Willeuskräfte bediugt ist. In blossen Elementen ist keine Geschichte, sondern nur in Einzelwesen, welche uuter sich eine Gemeinschft des Daseins und des Lebens bilden.

Die Construction der Geschichte geht von der entgegengesetzten Annahme einer in der Natur und der Geschichte gegebeneu absoluten Identität des Idealen mit dem Realen, der Vernunft mit der Wirklichkeit aus, von dem Axiome, wie es Hegel ausgesprochen hat: „Was vernünftig ist, das ist wirklich, und was wirklich ist, das ist vernünftig.“ Diese Annahme der gegebenen Identität des Idealen und des Realen, der Vernuuft uud der Wirklichkeit ist aber die Aufhebung und Annullirung aller Geschichte, welche nur stattfindet, um diese nicht vorhandene Uebereinstimmung und zwar durch Haudlungen uud Werke, welche aus Willenskräften hervorgehen, hervorzubringeu.

Wenu deunoch eine Geschichte sein sollte, so würde sie nur ein leeres und grundloses Werden sein, in welchem nichts wirklich wird, das nicht schon wirklich wäre. Sie würde ein Werden sein um des Werdens willeu, welches die Evolutionslehre das unendliche Werden uennt, das nur stattfindet, um zu erhalten, was schon vorhanden ist, die Identität von Vernunft und Wirklichkeit, des Idealeu mit dem Realen. Eiu solches Werden ist aber kein thatsächliches Geschehen, weder ein physisches, das durch bewegende Kräfte bedingt ist, noch ein historisches und ethisches, welches aus Willenskräften hervorgeht, sondern nur ein logisches Werden, welches bloss durch das Denken von allgemeinen und nothwendigen Begriffen bedingt ist, deren Metamorphose und Exemplification die Construction in den Thatsachen des Geschehens, welche aus keinem Deuken stammen, wiederholt und bestätigt findet.

Die Construction verwechselt daher auch beständig das physische und ethische Geschehen mit einem logischen Vorgange der Begriffsbildung, die causale Nothwendigkeit der bewegenden und der Willenskräfte mit einer logischen Nothwendigkeit in der Reihenfolge der Begriffe, deren Wiederholung in gegebenen Thatsachen sie nachweist. Die logische Vernunft hat keine Geschichte und kann keine Geschichte erkennen.

Die Wirklichkeit der logischen Vernunft in der Welt, in der Natur und der Geschichte ist nicht zweifelhaft, sie ist die Bedingung und Voraussetzung von der Möglichkeit einer jeden Erkenntniss. Nichts Existirendes ist so von allem Inhalte entblösst, dass darin nicht eine Anwendung und Exemplification von allgemeinen und nothwendigen Begriffen der Vernunft sollte nachgewiesen werden können, und ohne ein System von allgemeinen und nothwendigen Begriffen der logischen Vernunft ist keine Erkenntniss möglich. Aber in der Erkenntniss der Natur und der Geschichte handelt es sich nicht um die Wirklichkeit der logischen Vernunft, sondern um die Wirklichkeit in Thatsachen des Geschehens, welches nicht aus logischer, sondern aus causaler Nothwendigkeit stattfindet, und die, sofern sie durch Willenskräfte bedingt sind, eine Differenz des Idealen und Realen voraussetzt.

Wäre die Wirklichkeit nichts als das sogenannte unendliche Werden, in welchem nichts wird und nichts geschieht, sondern Alles bleibt, wie es ist, da dies Werden nur ein logisches Werden ist in der Begriffsbildung der Dinge, eine subjective Bewegung des Denkens, aber kein objectiver Vorgang in den Dingen, und bestände aller Inhalt des Wirklichen in nichts Anderem als in den allgemeinen und nothwendigen Begriffen der logischen Vernunft, so würde auch alle Erkenntniss beschafft sein durch die Production von diesem Begriffssysteme und seiner Wiederholung in den Thatsachen des Geschehens, wie es in der Construction stattfindet.

Das unendliche Werden, welches nur ein logisches Werden des Gedankens ist, der für sich keine Causalität besitzt, ist aber mehr die Verneinung und Aufhebung von allen Thatsachen des Geschehens als eine Erkenntniss derselben, welche die Bedingtheit des Werdens durch seine Verursachung aus bewegenden und aus Willenskräften voraussetzt. Alles Geschehen bleibt unerkannt, wenn dasselbe auf ein unendliches oder logisches Werden reducirt wird.

Der Charakter der empirischen Wirklichkeit liegt ausserdem nicht in einer Metamorphose und Exemplification von allgemeinen und nothwendigen Begriffen in den gegebenen Thatsachen, sondern in der Specification des Inhaltes der Erfahrung, der ebenso in der Construction unerkannt bleibt und nur zur Seite geschoben wird, wie der Process des Geschehens, da in dem unendlichen Werden nichts geschieht, weil die logische Vernunft überall keine Causalität besitzt, die nur in bewegenden und in Willenskräften enthalten ist. Die Construction ist die Aufhebung aller Geschichte in das System der Begriffe, indem sie von der Voraussetzung der Identität des Idealen und des Realen, der Vernunft und der Wirklichkeit ausgeht. Denn diese Identität verneint alles Geschehen und Werden, da sie es nothwendig als ein unendliches oder bloss logisches Werden annehmen muss. Die Möglichkeit der Geschichte gründet sich vielmehr auf der Differenz des Idealen und des Realen, der Vernunft und der Wirklichkeit, als auf ihrer Identität. Ihre Identität ist das Absolute, welches keine Geschichte hat, dessen Werden unendlich ist, weil dasselbe nicht an sich, sondern nur für uns logisch in der Bildung des Begriffssystemes wird. Werden und Geschehen ist nur im Endlichen, wo eine Differenz ist des Idealen und des Realen, die daraus hervorgeht, dass Willenskräfte das Geschehen bedingen, da alles Wollen nur stattfindet im Gegensatze mit der vorhandenen Wirklicheit, welche dem Ideale nicht entspringt und gerichtet ist auf ihre Umgestaltung, damit sie dem Ideale entspricht.

In der Geschichte entwickelt sich die Philosophie nicht für sich wie in einem einsamen und abgesonderten Leben, sondern in Wechselbeziehung mit allen Formen und Gestalten des geistigen Lebens, das den Inhalt der Geschichte bildet, welche anregend und fördernd, aber auch störend und hemmend in ihre Entwicklung eingreifen. Daher zeigt sich die geschichtliche Entwicklung der Philosophie abhängig von dem persönlichen und dem nationalen, dem religiösen und dem künstlerischen, dem politischen und dem geselligen Leben der Völker und der Zeiten, in der sie zur Existenz gelangt, wodurch sie zugleich Formen annimmt, welche nicht in ihrem Begriffe enthalten und aus demselben nicht erkannt werden können. Sie können nur aus ihrer thatsächlichen Entwicklung als gegebene Formen derselben erkannt werden.

Dogmatismus und Skepticismus, Empirismus und Kriticismus,

Mysticismus und Scholasticismus sind geschichtliche, aber keine begriffliche Formen der Philosophie. Sie können nicht aus dem Systeme, sondern nur aus der Geschichte der Philosophie erkannt und erklärt werden. Dasselbe gilt aber auch von den periodischen Formen und Gestalten der Philosophie, der griechischen und der mittelalterlichen, der indischen und der neuern Philosophie, welche nur als Thatsachen ihrer geschichtlichen Entwicklung können verstanden werden.

In dieser Beziehung ist daher in der Geschichte der Philosophie immer mehr enthalten, als das System der Philosophie umfasst und umfassen kann, weshalb sie auch nicht ohne Kritik für die Ausbildung der systematischen Philosophie benutzt werden können, da sie selbst darüber zu entscheiden hat, wie diese Formen, welche nur als Thatsachen gegeben sind, mit ihrer systematischen Form sich in Uebereinstimmung befinden.

Lebte die Philosophie in ihrer Geschichte ein einsames Leben, bloss bestimmt durch ihren Begriff ohne Wechselbeziehung mit anderen Formen des geistigen Lebens, würde es vielleicht möglich sein, die thatsächlichen Formen ihrer geschichtlichen Entwicklung aus den Begriffen der Vernunft als nothwendige Entwicklungsstufen, im Parallelismus mit der Reihenfolge der allgemeinen und nothwendigen Begriffe im Denken zu construiren. Unabhängig von aller Wechselbeziehung, würde dies scheinbar freie Leben doch in der allergrössten Abhängigkeit sich befinden von einem blinden inneren Schicksal, da Alles, was es wird, im Voraus durch den Schematismus der Begriffsmomente bestimmt sein würde, wodurch im Voraus jede Stufe der Entwicklung, jede thatsächliche Form der Philosophie ihre Bestimmung erhält. Die Evolutionslehre will durch ihre Construction das Geschehen, wie es genannt wird, aus sich selbst verstehen und begreifen, indem sie dasselbe als ein unendliches, ursachloses Werden auffasst. Sie begreift es und erkennt es aus sich selber, d. h. sie begreift es aus seinem blinden Schicksal, aus dem Schematismus der Begriffsmomente, welche sich in den Stufen seiner Entwicklung exemplificiren.

In dem causalen Nexus ist eine Rückwirkung der Dinge gegen eine äussere Abhängigkeit möglich, und aus demselben kann ein Begriff und Verständniss des Geschehens aus seinen Ursachen erlangt werden. Gegen das blinde Schicksal des unend-

lichen Werdens, welches aus seinem Begriffe construirt wird, ist keine Rückwirkung möglich und aus demselben keine Erklärung des Geschehens zu erreichen. Denn was die Dinge werden, ist nicht durch sie und ihre immanenten Kräfte in dem Verkehr der Dinge bestimmt, sondern soll allein aus der Reihenfolge und dem Schematismus der Begriffe der logischen Vernunft bestimmt sein. In der Causalität des Geschehens ist, wie Jacobi gezeigt hat (Die Philosophie seit Kant, S. 109), Freiheit möglich, in der blossen Rationalität des Geschehens aus Begriffen, in dem Verhältnisse von Grund und Folge aber nicht. Das blinde Schicksal des unendlichen Werdens, welches nur allein aus sich und seinem immanenten Begriffe construirt wird, macht jede Freiheit unmöglich und führt um so weniger zu einem Verständnisse, als aus dem Blinden sich nichts begreifen lässt.

Die Construction ist durch ihren Grundsatz der in der Natur und der Geschichte gegebenen Identität des Idealen und des Realen, der Vernunft und der Wirklichkeit die Aufhebung und Verneinung aller Geschichte, welche auf der Differenz des Idealen und Realen, auf Willenskräften und nicht auf einer logischen Vernunft ruht; sie erkennt nicht den besondern Inhalt der Thatsachen, der nicht in Exemplificationen von allgemeinen und nothwendigen Begriffen besteht, sondern in seiner Specification, und sie giebt keine Erklärung von diesem Inhalte, wenn sie ihn aus sich selber oder dem blinden Schicksal des unendlichen Werdens, welches ursachslos an sich ist, begreifen will.

Das Geschehen und der Inhalt des Geschehens bleiben daher in der Construction als ein bloss empirisch Gegebenes und als ein durch ihre Mittel unerkanntes Etwas, dessen Existenz eine Täuschung oder wenigstens zweifelhaft ist, ausserhalb ihres Erkenntnissgebietes als ein blosser Stoff des Erkennens liegen. Hieraus ist als anderes Extrem die gelehrte Philosophie des Empirismus entstanden, welche die systematische Philosophie in ihre Geschichte auflöst und ihre Virtuosität darin setzt, diesen Stoff des Erkennens in den thatsächlich gegebenen historischen Formen der Philosophie in den Abschriften und Excerpten aus den philosophischen Werken als Geschichte der Philosophie zu behandeln, so dass sie zuletzt sich auflöst in eine blosse Notizensammlung. Wer nicht geneigt ist, durch den Sand der Excerpte hindurch zu waten und kein Vergnügen daran findet, Blumenlese aus philosophischen Schriften zu geniessen, thut besser, die

gelehrte Philosophie, welche der Absatz ist aus der Construction, völlig zu ignoriren.

Die Geschichte der Philosophie ist entstanden aus der Philosophie, nachdem sie da war und sich gebildet hat, aber nicht ist die Philosophie aus ihrer Geschichte entstanden, wie die gelehrte Philosophie, welche zwischen Eklekticismus und Skepticismus eine bequeme Mitte des Ausruhens sucht, vermuthet. Das Studium und das Interesse an der Geschichte der Philosophie, welches einen wesentlichen Charakterzug der Gegenwart bildet und in einer Reihe vorzüglicher Werke aus der Schleiermacher'schen und der Hegel'schen Schule eine fortgehende Ausbreitung empfängt, ist erst hervorgegangen aus der Bildung einer selbständigen deutschen Philosophie seit Kant, mit deren weiterer Fortbildung auch der Sinn und das Interesse an der Geschichte der Philosophie fortgeschritten ist, so dass gegenwärtig auch die Entwicklung und Fortbildung der systematischen Philosophie durch das Studium und die Bearbeitung ihrer Geschichte wesentlich bedingt ist, weshalb es aber auch um so mehr nothwendig ist, das richtige Verhältniss dieser beiden Gebiete zu erkennen und der Sache gemäss zu bestimmen. Denn nur die Geschichte der Philosophie, behandelt als eine historische Wissenschaft, kann der Ausbildung der systematischen Philosophie förderlich sein, was von ihrer Construction und der gelehrten Philosophie nicht gesagt werden kann.

Die gelehrte Philosophie anerkennt weder die systematische Philosophie als ein zweites Gebiet neben ihrer Geschichte, noch diese selbst als eine historische Wissenschaft, denn sie verwechselt sie beständig mit der Philologie, welche doch nicht selbst die historische Wissenschaft, sondern nur eine Disciplin derselben ist, welche, so grosse Hülfsmittel sie auch allen anderen Gebieten der geschichtlichen Wissenschaften gewähren mag, doch nicht ihre Universal-Methode ist, welches nur ein empiristisches Vorurtheil sein würde. Statt der systematischen und der Geschichte der Philosophie kennt die gelehrte Philosophie nur Kant-Philologie und andere Philologien, welche den zufälligen Namen der Systeme tragen, welche Objecte ihrer Philologie geworden sind.

Vor der gelehrten Philosophie hat selbst die Construction den Vorzug, dass sie die systematische Philosophie anerkennt, ohne die es keine adäquate und erfolgreiche Bearbeitung der Geschichte der Philosophie geben kann. Aus ihrem Systeme

kann die Philosophie freilich nicht ihre Geschichte ableiten, aber nur die Philosophie selbst kann ihre Geschichte schreiben. Wer keine systematische Philosophie kennt und anerkennt, kann auch die Geschichte der Philosophie nicht erkennen. Denn die thatsächlichen Formen der geschichtlichen Entwicklung der Philosophie, welche durch Umstände und Verhältnisse bedingt sind, unter denen sie in der Geschichte sich entwickelt, können als solche nur erkannt werden durch ihre Beurtheilung vermittelst der systematischen Philosophie, ohne diese Beurtheilung lässt sich davon keine Erkenntniss gewinnen. Indem die Construction die systematische Philosophie als solche anerkannte, besass sie eine Fackel, wodurch sie Licht verbreitete auf dem an sich dunklen Gebiete der Geschichte der Philosophie. Im Dunklen bleiben alle Dinge grau, und grau sind alle thatsächlichen Formen der geschichtlichen Entwicklung der Philosophie, wenn diese vom Standpunkte der gelehrten Philosophie aufgefasst werden. Sie übt wohl eine Kritik des Buchstabens, der Quellen und der Lesarten, aber die Kritik und Beurtheilung, wodurch allein eine Erkenntniss der Geschichte erreicht wird, kann sie nicht gewinnen, da sie bedingt ist durch die systematische Philosophie, deren Anerkennung ihr mangelt, da sie sie in die gelehrte Erkenntniss der Geschichte der Philosophie meint auflösen zu können.

Die gelehrte Philosophie behandelt die Geschichte der Philosophie überall nicht als eine Geschichte, welche in die Zukunft blickt und den Willen hat, den Process des geschichtlichen Lebens um seines Inhaltes willen, weswegen er stattfindet, fortzusetzen, sondern als blosse Gelehrsamkeit mit dem stets zurückschauenden Blicke in die Vergangenheit, der allen geschichtlichen Dingen zuwider ist. Ihr Empirismus, der nur eine Art der Wissenschaft, die empirische und keine andere kennt, verhindert sie, die Geshichte als eine Geschichte aufzufassen, deren Leben um eines Endzweckes willen stattfindet. Denn der Empirismus reducirt selbst die Erfahrungswissenschaft auf die eine Hälfte ihrer selbst, auf die urtheilslose Empirie, welche in keiner Wissenschaft ihrer Bestimmung zu entsprechen vermag.

Die Geschichte der Philosophie kann für die Ausbildung und die Behandlung der systematischen Philosophie nur insofern benutzt werden, wenn sie selbst als eine historische Wissenschaft neben der systematischen Philosophie aufgefasst und behandelt wird, welches bedingt ist durch die Anerkennung der verschiedenen

Arten und Formen der Wissenschaftsbildung neben einander. Wird sie in dieser Weise aufgefasst, so gilt sie mit Recht zugleich als eine Einleitung in die Philosophie, wofür sie aber weder vom Standpunkte der Construction, noch von dem Standpunkte der gelehrten Philosophie dienen kann.

Die Philosophie beginnt weder im Einzelnen noch im Ganzen mit dem Systeme der Philosophie. Das System ist erst die zweite und nicht die erste Existenzform der Philosophie. Ihre erste und ursprüngliche Existenzform ist ihre Entstehung aus den einzelnen Erkenntnissen des allgemeinen Bewusstseins, deren objective Voraussetzungen und Grundbegriffe sie untersucht. Sie beginnt mit der Erforschung einzelner Probleme, bevor sie diese mit einander zu einem Ganzen, zu einem Systeme zusammenfasst. Der Anfang der systematischen Philosophie ist daher nicht der Anfang des philosophischen Denkens. Die Philosophie selbst ist früher als ihr Begriff. Erst aus ihrer Wirklichkeit gelangt sie zum Begriffe von sich selber. Aus unendlichen Anfängen in der Untersuchung einzelner Probleme des Erkennens geht die Philosophie hervor, bevor sie zum Systeme und zum Begriffe von sich selber gelangt. Dies ist der geschichtliche Weg in der Entstehung und Ausbildung der Philosophie, der persönlich bedingt ist. Dieser historische Process, der durch die gesammte Geschichte der Philosophie hindurchgeht, ist lehrreich für die Ausbildung der systematischen Philosophie nicht nur durch die Verschiedenheit der Wege, welche aus den verschiedenen Anfängen des philosophischen Denkens beginnen, die in allen Perioden der Geschichte der Philosophie und nicht bloss in der ersten hervortreten, denn weder ist die mittelalterliche Philosophie eine Fortsetzung, noch die neuere Philosophie eine Wiederholung der alten Philosophie, sondern auch diese Zeiten enthalten neue Anfänge des philosophischen Denkens, welche erst später zur Systembildung geführt haben, sondern vorzüglich durch die Erkenntniss, dass überall das System erst die zweite und nicht die erste und ursprüngliche Existenzform der Philosophie ist. Die verschiedenen Anfänge und Wege des philosophischen Denkens, welche durch die Geschichte der Philosophie erkannt werden, müssen freilich durch sie selbst beurtheilt werden, nöthigen aber zugleich die Philosophie, den umfassenden Begriff zu finden, wodurch sie zu einer wahren und genügenden Beurtheilung gelangt, welche verhindert, dass sie nicht in die eklektische

und skeptische Einseitigkeit der gelehrten Philosophie verfällt.

Die Geschichte der Philosophie, wenn sie als eine historische Wissenschaft bearbeitet wird, gilt mit Recht als Einleitung in die Philosophie. Man kann sie als eine Experimentalphilosophie betrachten, da sie die verschiedenen Experimente enthält, welche angestellt worden sind, um die Probleme der Philosophie zu lösen. Mögen diese Experimente gelungen oder misslungen sein, jedenfalls gewinnen wir dadurch die Kunst des philosophischen Denkens, wenn wir diese Experimente in unserem Denken wiederholen und anstellen und sie nicht bloss dem Gedächtnisse anvertrauen. Für die gelehrte Philosophie ist aber die Geschichte der Philosophie nichts weiter als eine Gedächtnisskunst, die Quellen und die Excerpte aus den Quellen auswendig zu wissen. Daher enthält eine solche Bearbeitung der Geschichte der Philosophie auch keine Einleitung in die Philosophie, da sie nicht in Ueberlieferungen von Thatsachen, sondern in Bearbeitung von Begriffen, welche nur durch eine Kunst des Denkens erworben wird, besteht.

Indess nicht bloss Experimente enthält die Geschichte der Philosophie, durch deren Wiederholung wir zur Philosophie gelangen, sondern sie zeigt zugleich die verschiedensten Auffassungen, welche die Probleme der Philosophie erhalten haben. Von der richtigen Auffassung und Formulirung der Probleme ist aber ihre Lösung abhängig, welche nur gelingen kann, wenn die Probleme vorher richtig gestellt und aufgefasst worden sind. Die verschiedenen Perioden und Richtungen in der Geschichte der Philosophie gehen hervor aus einer veränderten und neuen Auffassung der Probleme der Philosophie.

Die gesammte deutsche Philosophie ist hervorgegangen und in ihrer Richtung bestimmt durch das Problem, welches Kant der Philosophie in der Frage stellte, wie synthetische Urtheile a priori möglich seien. Von der Auffassung und der Beurtheilung dieser neuen Problemstellung ist die Entwicklung der deutschen Philosophie nur eine Folge, ihr Verständniss und ihre Würdigung kann daher auch nur aus Kant's Problemstellung gewonnen werden.

Aus dem Studium der Geschichte der Philosophie wird um so mehr die systematische Philosophie hervorgehen, als wir darin die erste Existenzform der Philosophie, verschiedene Wege

und Richtungen des Denkens, verschiedene Experimente in der Lösung und Auffassung der Probleme der Philosophie erkennen, da die Geschichte den persönlichen Weg geht, der die Philosophie in mannigfachen Wechselbeziehungen mit den Formen und Gestalten des geistigen Lebens stellt. Die Geschichte der Philosophie ist die wahre Propädeutik der systematischen Philosophie, da sie ihre ersten Existenzformen enthält und die verschiedenen Problemstellungen und Experimente zu ihrer Lösung uns lehrt, wodurch wir, wenn wir sie in Gedanken uns aneignen, zur Philosophie und zum Systeme der Philosophie gelangen können. Sie ist eine geschichtliche Wissenschaft von den thatsächlichen Formen in der Entwicklung der Philosophie und wird nur, insofern sie als eine solche neben der systematischen Philosophie aufgefasst und behandelt wird, zugleich für ihre Ausbildung verwandt werden können, welches weder der Fall ist, wenn sie vom Standpunkte der gelehrten Philosophie des Empirismus, noch von dem Standpunkte der Construction der Geschichte behandelt wird, da beide die Absicht haben, die Philosophie nur auf ihre eine Existenzform, entweder auf die historische oder auf die systematische, zu beschränken, weil sie überall nur eine Wissenschaftsform, entweder nur die empirische oder nur die speculative, und nicht, wie es nothwendig ist, verschiedene Wissenschaftsformen neben einander anerkennen, worin auch der Grund liegt, dass gelehrte Philosophie und Construction der Geschichte, Empirismus und absolute Philosophie als Extreme derselben Richtung vielfach in einander übergehen.

Die Geschichte ist aber keine blosse Experimentensammlung und kein blosser Kreislauf des Geschehens, um den Bestand der Dinge aufrecht zu erhalten, denn sie ist keine Natur, sondern eine Geschichte, ein fortschreitendes Werden, da dasselbe um des Inhaltes willen stattfindet, der in dieser Entwicklung wirklich wird. Sie ruht nicht, wie David Hume meinte, auf zufälligen Gewohnheiten des Handelns und des Denkens, welche bald schlechter und bald besser werden, da sie durch den wollenden Geist bedingt ist, der durch Handlungen und Werke Endzwecke realisirt, wodurch nicht nur die durch den geschichtlichen Process erworbenen Güter erhalten und überliefert werden als nothwendige Bedingungen eines fortschreitenden Werdens, sondern auch der Fortschritt selbst in der Setzung und Verwirklichung der Endzwecke, der Probleme und ihrer Lösungen stattfindet.

Geschichte, fortschreitendes Werden entspringt nur aus der Causalität von Willenskräften. Wo kein Wollen stattfindet, ist keine Differenz des Idealen und Realen und kein Fortschreiten des Geschehens möglich, welches nur darin besteht, dass zu dem bereits durch den Process der Geschichte Erworbenen ein Neues durch die That des Willens hinzukommt.

Ein Wille geht durch die Geschichte der Philosophie hindurch von Thales bis auf die Gegenwart, wodurch ihr einheitlicher Zusammenhang und zugleich die Möglichkeit ihres Fortschrittes bedingt ist. Der eine Wille des Wissen-Wollens bedingt die gesammte Geschichte der Philosophie von Thales bis Hegel, wie aus der Auffassung des Problems, welches in dem Begriffe des Wissens liegt, das sie will, und in der Lösung dieses Problems wie in der Verwirklichung ihres Endzwecks in Wechselbeziehung mit den Formen des geistigen Lebens die verschiedenen Perioden und Richtungen hervorgehen, welche sich freilich nicht a priori, sondern nur aus den gegebenen Thatsachen, aber nicht ohne die Anwendung der systematischen Philosophie erkennen lassen. Den Zusammenhang und den Fortschritt in der geschichtlichen Entwicklung der Philosophie zu erkennen, ist die Aufgabe der Geschichte der Philosophie.

Leicht würde der Zusammenhang und der Fortschritt in der Geschichte der Philosophie zu erkennen sein, wenn die Philosophie in ihr, unabhängig von dem übrigen historischen Leben, sich für sich entwickelte, so dass eine Lehre und Denkweise, wie Begriffe im systematischen Denken, mit innerer Nothwendigkeit hervorginge, da alsdann die blosse Zeitordnung, das Aufeinanderfolgen, das Princip sein würde zur Beurtheilung des Zusammenhangs und des Fortschritts in der Geschichte. Allein weder findet sich eine solche isolirte Entwicklung der Philosophie in ihrer Geschichte, noch ist die Zeit ein Princip zur Beurtheilung von dem Leben und Geschehen, welches sie erfüllt. Die Zeit ist zu allen Zeiten dieselbe Zeit, ihr Inhalt aber ein verschiedener, der nicht aus ihr hervorgeht, da sie so wenig wie der Raum Causalität besitzt, denn beide sind nur Formen der Erscheinungen, welche aus den den Dingen immanenten und bleibenden Kräften entstehen.

Wohl schreitet die Philosophie fort von Bacon zu Locke, von Cartesius zu Spinoza, von Kant zu Fichte, Schelling und Hegel, von Plato zu Aristoteles und von Beiden zu den Epi-

kuräern und den Stoikern. Und doch meinen Viele und nicht ohne Grund, dass in Kant mehr enthalten ist als in der nachkantischen Philosophie, im Platon und Aristoteles mehr des Wahren und Richtigen als in den Lehren der Epikuräer und der Stoiker. Dies würde überall nicht möglich sein, wenn nicht der Fortschritt verschieden zu beurtheilen wäre und die Philosophie nicht zugleich in ihrer Entwicklung von etwas Anderem als sich selbst abhängig wäre. Das Leben und Geschehen ist aber kein Fluss des unendlichen Werdens, in welchem Falle nur die Zeit das Maass und das Princip des Werdens und seiner Beurtheilung würde sein können, sondern ein bedingtes, weshalb es in verschiedenen Abschnitten und Perioden stattfindet und nicht bloss dahinfliesst, wie das Wasser von den Bergen in das Meer. Was zu einer Entwicklung und zu einem Fortschritte anregt, dasselbe kann auch störend und hemmend im Verlaufe der Entwicklung eingreifen, so dass die Entwicklung und ihr Fortschritt nicht wie die Zeit in gerader Linie, sondern wie in einer Spirallinie stattfindet, und der Fortschritt demnach auch in verschiedenem Rückschritte aufgefasst und beurtheilt werden kann. Der Fortschritt, der durch die Männer gewonnen wird, welche eine neue Periode beginnen, den Anfang geben zu einer ganzen Reihe von Entwicklungen und für einen grossen Zeitraum die Richtung des Denkens und des Wollens bestimmen, wird anders aufzufassen und zu beurtheilen sein als die Fortschritte, welche innerhalb einer solchen Periode gewonnen werden. Jene umfassen in infiniter Weise in ihrem Geiste, in dem, was sie wollen, mehr, als in definiter Gestalt oft in den späteren Lehren und Systemen enthalten ist. Denn in den Gründen kann mehr sein, als in den Folgen hervortritt, im Anfange und dem Grunde des Lebens mehr, als was in demselben wirklich wird. Auch das Leben ist nur ein Versuch zum Leben, der nur selten gelingt, dann aber auch, wenn er gelingt, in seiner Anschauung Freude und Wohlgefallen zur Folge hat. Sehen wir den historischen Process an, wie in einer Spirallinie sich vollziehend, werden wir auch den Zusammenhang und den Fortschritt darin in verschiedener Weise auffassen und beurtheilen können, und zwar aus dem Inhalte des Geschehens, der die Zeit erfüllt, während sie selbst in ihrer geraden Linie kein Princip der Beurtheilung enthält.

Die Geschichte der Philosophie ist ein neutrales Gebiet, auf welchem die verschiedenen Denkweisen und Richtungen sich

orientiren und verständigen können, wenn die Geschichte der Philosophie zugleich für die Ausbildung der systematischen Philosophie gebraucht wird. Freilich hat die Philosophie in jeder einzelnen Wissenschaft in ihrer objectiven Voraussetzung und ihrem Grundbegriffe einen Anfang ihrer Entstehung und kann daher aus allen einzelnen Wissenschaften, indem sie ihren Begriff untersucht, entstehen. Auch besitzt die Philosophie an sich keine Wahlverwandtschaft zu irgend einer besondern Wissenschaft, sei sie die Physik oder die Theologie, die Mathematik oder die Psychologie, sondern ist die allgemeine Wissenschaft aller, welche das System des Erkennens, das allen zu Grunde liegt, zum Ziele ihres Denkens hat. Die Geschichte der Philosophie ist daher nur eine und nicht die eine Quelle für die Erkenntniss der systematischen Philosophie, die in die Einseitigkeit der gelehrten Philosophie verfällt, wenn sie nicht zugleich in allen besonderen Wissenschaften einen Anfangsgrund ihrer Entstehung anerkennt, wodurch das System des Erkennens, welches sie sucht, in seiner Universalität bedingt ist. Sie würde die Lehren, welche die Geschichte der Philosophie überliefert, nicht für ihre eigne Aufgabe benutzen können, wenn sie diese Lehren für etwas Anderes ansähe als Versuche und Hülfsmittel zur Lösung ihrer Probleme, deren Kritik und Beurtheilung nur durch die systematische Philosophie selber geschehen kann.

Die Psychologie in ihrer geschichtlichen Entwicklung.

„Psychologie ist eine Wisssenschaft für sich und selbst eine philosophische, die ihre eigene, nicht geringe Aufgabe hat und daher nicht noch nebenbei zur Begründung der Philosophie dienen kann.“ Schelling.

Der Begriff der Psychologie.

Keine Philosophie ohne einen Begriff der Seele und kein Begriff der Seele ohne Philosophie. Die gesammte Geschichte der Psychologie von ihrem ersten Beginne an durch alle Perioden hindurch bestätigt diesen Satz. Der Begriff der Seele gehört zu den allgemeinen und nothwendigen Begriffen des Erkennens, weshalb es auch keine philosophische Lehre und Denkweise giebt, in der nicht ein Begriff der Seele enthalten wäre. Derselbe ist ein allgemeiner Grundbegriff in allen Erkenntnissen und Wissenschaften, die stets in der Erkenntniss ihrer besonderen Gegenstände genöthigt sind, zugleich psychologische Untersuchungen zu betreiben. Sie betrachten zugleich die Seele von einer Seite ihres Lebens und ihres Daseins, indem sie die Natur oder die Geschichte nach einem Theile der Empirie zu erkennen streben. Der Begriff der Seele ist ein erstes Princip in der Erkenntniss aller einzelnen Wissenschaften, und daher giebt es keine Philosophie ohne einen Begriff der Seele, weil sie die Wissenschaft ist von den Principien oder den allgemeinen und nothwendigen Begriffen des Erkennens, welche die Endpunkte aller Inductionen und die Anfänge aller Speculationen bilden.

Eine Erklärung und Begründung von dem Begriffe der Seele ist ohne die Philosophie nicht möglich, weil dieser Begriff ein Princip in den Erkenntnissen aller Wissenschaften ist. Psychische

Empirie ist in aller Erfahrung, die wir machen, der geschichtlichen wie der naturkundigen, enthalten. Denn alle Erfahrung ist ein Erleben, und was die Seele erlebt, kommt auch in ihr zum Bewusstsein, wie flüchtig und oberflächlich diese Wahrnehmungen auch sein mögen. In allen Wissenschaften giebt es daher auch Thatsachen des Bewusstseins, worin Anfangsgründe des Erkennens für den Begriff und das Wesen der Seele enthalten sind. Aus ihren Beobachtungen aber, selbst wenn diese in allen Wissenschaften zerstreuten Thatsachen des Bewusstseins gesammelt werden, ergiebt sich kein genügender und umfassender Begriff der Seele, der, weil er ein Grundbegriff aller einzelnen Wissenschaften ist, nur durch das System des Erkennens oder durch eine Weltanschauung seine Erklärung und Begründung finden kann.

Der Begriff der Seele ist deswegen auch viel weniger, als man denkt, von der Empirie und den Beobachtungen der Thatsachen des Bewusstseins, als von dem Systeme des Erkennens oder der Weltansicht der Philosophie abhängig. Die Lehre von der Körperlichkeit der Seele oder der Materialismus, die Lehre von der alleinigen Substantialität der Seele oder der Spiritualismus, die Lehre von der lebendigen und beseelten Materie oder der Hylozoismus, die Lehre von der alleinigen Substantialität des Absoluten und der Phänomenalität der Seele als einer verschwindenden Modification des unendlichen Werdens oder der Pantheismus, und die Lehre von der substantiellen oder phänomenalen Verschiedenartigkeit von Geist und Materie ist stets und zu allen Zeiten eine Speculation gewesen, ein Philosophem und kein Lehrsatz einer Empirie, denn soviel Antheil auch ihre Beobachtungen an diesen Ueberzeugungen, die nicht selten nur Ueberredungen durch die Empirie sind, wenn sie als eine absolute Auctorität verehrt wird, haben mögen, sie folgen für sich niemals aus einer Induction, wenn sie nicht zugleich mit einer Speculation verbunden ist. Denn der Begriff der Seele ist ein Grundbegriff der Erkenntniss in allen einzelnen Wissenschaften, der nur aus einem Systeme des Erkennens seine Erklärung und Begründung finden kann.

Es liegt hierin auch der Grund, warum die Psychologie von jeher zur Philosophie gerechnet worden ist, und es in der That keine andere als eine philosophische Psychologie giebt und geben kann. Die empirische Psychologie ist die Psychologie ohne

einen Begriff der Seele, wenn sie überall eine Wissenschaft wäre. Denn eine blosse Phänomenologie, welche in's Unendliche Erfahrungen und Beobachtungen sammelt, ist nur ein Bruchtheil einer Wissenschaft, welche aus einem Skepticismus, der an aller möglichen Begriffsbildung, Beweisführung und Beurtheilung zweifelt, als ein Residuum der Skepsis nachbleibt, aber keine Wissenschaft, welche in aller Erfahrung nur ein Fundament der Wissenschaftsbildung anerkennt, um darauf ein System von Begriffen zu gründen zur Erklärung und Begründung der Phänomene, welche durch die Erfahrung bekannt und beachtet werden. Sobald aber die psychische Empirie zur Wissenschaftsbildung, d. h. zum Begriffe der Seele verwandt wird, dessen Erklärung und Begründung ihre Aufgabe ist, tritt es auch unmittelbar hervor, dass dieser Grundbegriff nicht anders als durch die Philosophie, als durch ein System des Erkennens seine Erklärung und Begründung finden kann.

Die empirische Psychologie, welche an sich nur ein Erzeugniss des Skepticismus ist, deren Wissenschaft blosse Phänomenologie ist, hat auch stets etwas Anderes sein wollen als eine empirische Wissenschaft. Denn sie hat stets zugleich sein wollen die Grundlegung der Philosophie und betrachtet sich daher als eine ganz besondere Erfahrungswissenschaft, die eine Ausnahme von allen übrigen bildet und in ihrer, der psychischen Empirie Mittel und Kräfte des Erkennens besitzt, welche ausserdem in keiner empirischen Wissenschaft sich finden. Sie nennt sich wohl empirische Psychologie, ist aber doch keine Erfahrungswissenschaft, welche von sich nicht die Meinung hegt, sie sei zugleich die wahre Philosophie. Die empirische Psychologie ist stets nichts Anderes gewesen als eine philosophische Wissenschaft, welche die Grundlegung der Philosophie, der Logik und der Metaphysik, der Physik und der Ethik in sich enthalten und durch ihre exceptionelle Empirie gewinnen zu können glaubte. Sie beweist und bestätigt nur unsere Behauptung, welche aus der Geschichte der Psychologie folgt, dass es keine andere als eine philosophische Psychologie giebt.

Selbst die empirische Psychologie, welche nichts weiter sein will als eine Phänomenologie ohne einen Begriff der Seele, gehört nicht zu den empirischen Wissenschaften, sondern zur Philosophie, da sie nur eine Form des Skepticismus ist, aus dem sie stammt. Der Skepticismus ist eine geschichtliche Form in der

Entwicklung der Philosophie, aber nicht der empirischen Wissenschaften, die in ihrem Begriffe und Wesen weder mit dem Skepticismus, noch mit dem aus ihm resultirenden Empirismus übereinstimmen, der die Wissenschaften in eine blosse Phänomenologie auflöst, da er alles wissenschaftliche Verfahren, alle Kunst des Denkens zur Erzeugung von Wissenschaften, alle Logik als Organon und Kriterion in Zweifel zieht. Psychologie giebt es nicht ohne Philosophie, und jedes System der Philosophie enthält einen bestimmten Begriff der Seele.

Als ein Theil der systematischen Philosophie rechnen wir die Psychologie zur Physik. Sie ist die Physik oder nach anderem Sprachgebrauche die Metaphysik der Seele. Der Begriff der Seele wird in Uebereinstimmung mit der physischen Weltansicht oder der allgemeinen Naturansicht aufgefasst und bestimmt und ist in dem Grade davon abhängig, dass, wie die physische Weltansicht sich verändert, in gleicher Weise der Begriff der Seele modificirt wird. Die Psychologie ist daher kein allgemeiner Theil der Philosophie, sondern eine der Physik untergeordnete Disciplin.

Die Psychologie bildet als Physik der Seele einen Gegensatz mit der Logik und der Ethik, welche keine Theile der Psychologie, sondern Theile der Systeme der Philosophie sind neben der Physik. Das Wort psychologisch bedeutet auch soviel wie physisch im Gegensatze mit dem Logischen und Ethischen. Das Leben der Seele wird in der Psychologie von dem Standpunkte der Physik aufgefasst und beurtheilt. Die Logik aber fasst das Denken nicht als eine Physis, sondern als eine Kunst auf, deren Werk die Wissenschaft ist, und die Ethik erkennt und beurtheilt das psychische Leben nicht als ein Ergebniss aus der Natur der Seele, sondern als ein Handeln aus freier Vernunftthätigkeit. Sie erkennen und beurtheilen alles Psychische anders als die Psychologie, welche alle Erscheinungen der Seele in Uebereinstimmung mit der Natur physisch auffasst und beurtheilt.

Ausserhalb des Systems der Philosophie wird die Psychologie aber meistens in grösserer Allgemeinheit aufgefasst und als eine angewandte Philosophie behandelt, welche physische, ethische und logische Lehren des Systems der Philosophie in Verbindung mit den Thatsachen des Bewusstseins abhandelt. Die Systematiker der Philosophie haben nur ausnahmsweise sich

mit der Psychologie in dieser umfassenden Form beschäftigt, weshalb auch die psychologischen Lehren, wenn ihre Darstellung beabsichtigt wird, erst aus Ganzen ausgeschieden werden müssen, worin sie enthalten sind. Die Psychologie als angewandte Philosophie ist mehr von ihren Schülern und Anhängern in besonderen Werken abgehandelt worden, sie setzt die systematische Philosophie schon als gegeben voraus, indem sie ihre physischen, ethischen und logischen Lehren mit einander für die Interpretation der Thatsachen des Bewusstseins anwendet.

Oft nennt man auch die Psychologie als angewandte Philosophie die Erfahrungsseelenlehre. In der That ist sie aber eine angewandte philosophische und keine empirische Wissenschaft, da die empirische Psychologie eine blosse Phänomenologie auf skeptischer Basis ist, welche stets nur ein Bruchtheil einer Wissenschaft ist.

Die Psychologie als angewandte Philosophie, die in Lehr- und Handbüchern von dem Standpunkte irgend eines Systems der Philosophie abgehandelt wird, hat für uns an diesem Orte ein geringes Interesse, da wir die Psychologie in ihrer geschichtlichen Entwicklung nur als einen Theil des Systems der Philosophie auffassen und ihre Lehren nur für die Ausbildung der systematischen Philosophie abzuhandeln beabsichtigen. Für eine ausführliche Geschichte der Psychologie kommt sie noch mehr als angewandte Philosophie, denn als ein Theil des Systems der Philosophie in Betracht. (Ueber den Begriff der Psychologie. Berlin, 1874.)

Die Eintheilung.

Da die Psychologie ein integrirender Bestandtheil der Philosophie ist, so werden die Perioden in ihrer geschichtlichen Entwicklung in Uebereinstimmung sein mit der Eintheilung der Geschichte der Philosophie. Die vorgriechische oder orientalische Philosophie werden wir nur am Ende der griechischen Philosophie in einem Punkte mit in Betracht ziehen, da die indische Denkweise auf die griechische Philosophie, da sie nach Westen und Osten sich expandirte und mehr extensiv als intensiv sich fort-

entwickelte, einen Einfluss ausgeübt hat auch in der Auffassung von dem Wesen und Leben der Seele.

Hiervon abgesehen kann man zwei oder drei Perioden in der Geschichte der Psychologie unterscheiden, je nachdem man die mittelalterliche Philosophie, welche aus der christlichen Denkweise hervorgegangen ist, wie die griechische Philosophie aus der griechischen Denkweise, entweder als ein Mittelglied ansicht zwischen der griechischen und der namenlosen sogenannten neuern Philosophie, oder man die mittelalterliche Philosophie selbst auffasst als die erste Periode in der Philosophie der neueuropäischen Völker, wo alsdann die Philosophie seit der Wiederherstellung der Wissenschaften als die zweite und die Philosophie seit Kant als die dritte Periode in dieser Entwicklung unterschieden wird. Bei der ersten Eintheilung beachtet man nur die Zeit, in der sich die Philosophie entwickelt, in der alten, mittlern und neuern Zeit, bei der zweiten Eintheilung aber zugleich den Inhalt, die Philosophie selber, welche in diesen verschiedenen Perioden ihrer Geschichte zur Existenz gelangt ist. Da die erstere Eintheilung nur formal ist, hat die zweite den Vorzug, dass sie zugleich den Inhalt berücksichtigt, weshalb wir diese unserer Betrachtung der Psychologie in ihrer geschichtlichen Entwicklung zu Grunde legen.

Die Psychologie der griechischen Philosophie.

Aus dem Wesen des griechischen Volkes, seinen allgemeinen Vorstellungen von der Natur und dem Leben, der Logik und Metaphysik seiner Sprache ist die griechische Philosophie als eine thatsächliche Entwicklung in ihrer Geschichte entstanden, weshalb sie niemals als das System der Philosophie an sich, sondern nur als eine Form ihrer geschichtlichen Entwicklung aufgefasst werden kann. (Die Philosophie seit Kant, S. 23.)

Innerhalb dieser Geschichte treten drei Abtheilungen hervor, die vorsokratische Philosophie, die Philosophie der sokratischen Schulen und die nachsokratische Philosophie. Denn Sokrates bildet den Wendepunkt in der Geschichte der griechischen Philosophie. Zu der vorherrschend metaphysischen und physischen Speculation der vorsokratischen Philosophie tritt mit Sokrates hervor die Gründung der ethischen Philosophie, woran sich die logische Philosophie anschliesst. Zur Physik kommt hinzu die

Ethik und die Logik. Die Geschichte der Philosophie geht nicht den systematischen, sondern den persönlichen Weg, weshalb die Theile der Philosophie in ihr in einer andern Ordnung als der systematischen hervortreten. Das ethische Motiv der Speculation, welches noch vorhanden ist nicht nur bei den Epikuräern und den Stoikern, sondern auch bei den Neuakademikern und den älteren Skeptikern bildet das Wesen der Philosophie der sokratischen Schulen, während in der spätern Zeit dieser Einfluss des Sokrates zurücktritt und die Philosophie die Formen der gelehrten Philosophie annimmt und als Mysticismus, Skepticismus und Eklekticismus sich ausbreitet.

Die Psychologie der vorsokratischen Philosophie.

Innerhalb der vorsokratischen Philosophie unterscheiden wir die drei Richtungen der Ionier, der Pythagoräer und der Eleaten und die negative Richtuug der Sophisten, worin sich ein Auflösungsprocess aus einseitigen Speculationen der früheren Richtungen vollzieht. Für die Psychologie als Physik der Seele kommen aber nur die drei positiven Richtungen der Jonier, der Pythagoräer und der Eleaten in Betracht, die negative Richtung der Sophisten, da sie alle gegenständliche Wahrheit der Erkenntniss bestreiten und verwerfen und deshalb zugleich die Möglichkeit jeder Physik aufheben, ist für uns an diesem Orte von untergeordnetem Interesse, ihre Lehren haben mehr für die Logik und Ethik eine gewisse Bedeutung, weshalb wir später auf dieselben zurückkommen werden.

Aus der Lebendigkeit und Intensität der Anschauung der Ionier ist alle griechische Philosophie entstanden, da auch Pythagoras wie Xenophanes von Geburt Ionier waren. Aber eine andere Richtung des Denkens ist doch vorhanden in der italischen und eleatischen Denkweise als bei den Ioniern, die innerhalb der ursprünglichen Auffassungsweise stehen bleiben.

Drei verschiedene physische Weltansichten treten hervor, die ionische, die pythagoräische und die eleatische. Nur innerhalb der ionischen Auffassungsweise giebt es eine grössere Vielseitigkeit, während dies nicht der Fall ist in der pythagoräischen und eleatischen Naturansicht.

Ihre Psychologie, ihre Auffassung von dem Wesen und Leben der Seele ist ihrer physischen Weltansicht untergeordnet. Sie

bestimmen das Wesen der Seele in Uebereinstimmung mit ihrer physischen Weltansicht. Das allgemeine Princip, worauf ihre Naturansicht sich gründet, ist auch zugleich das Wesen der Seele. Daher sind auch die Ansichten über das Wesen der Materie in Uebereinstimmung mit dem Begriffe der Seele. Ob man sie als Principien oder als Phänomene auffasst, jedenfalls ruht der Begriff der Seele auf ihrer Unterscheidung von dem Begriffe der Materie und der dadurch gesetzten Verbindungen von Geist und Körper, Leib und Seele. Mag die Unterscheidung eine bloss negative, eine graduelle oder eine specifische sein, es wird immer zugleich damit der Begriff der Materie und des Körpers bestimmt. Beide Begriffe sind abhängig nicht nur von ihrer wechselseitigen Bestimmung, sondern zugleich von etwas Höherem, dem allgemeinen Principe, welches als ein unbedingtes gesetzt wird, da man aus demselben glaubt alle Erscheinungen der Natur, die körperlichen wie die geistigen, erklären zu können. Keine Weltansicht, und selbst nicht eine bloss physische Weltansicht, ist möglich ohne eine Bestimmung der drei Realprincipien des Erkennens, der Materie, der Seele und des Absoluten. Sie beruht allein auf und entspricht allein der Auffassung dieser drei Realprincipien des Erkennens. Dabei ist es freilich möglich, dass eins oder auch zwei dieser Principien negirt oder nur negativ bestimmt werden, wie die Vielheitlehre der Corpuscularphilosophie den Begriff des Geistes und des Absoluten verneint durch ihre Annahme der Körperlichkeit des Geistes und ihre jede reale Einheit ausschliessende Hypothese einer ursprünglichen und zusammenhangslosen Vielheit der einfachen Körper oder der Atome, so dass sie nur ein reales Princip des Erkennens in der Körperlichkeit der Materie hat, dennoch ruht auch sie auf der Auffassung der drei Realprincipien des Erkennens, nämlich auf der Ausschliessung von zwei dieser Principien und der Exclusivität des einen, da diese Denkweise vielmehr in der Polemik gegen die zwei Principien, die sie verwirft und bestreitet, ihre Stärke hat, als in der Begründung und Ausbildung ihrer eigenen Ansicht, die nur in der endlosen Wiederholung ihrer Annahmen und Hypothesen besteht. Jede Weltansicht ist eine Erklärung von dem Wesen und der Realität der drei Principien des Erkennens, der Materie, der Seele und des Absoluten, und ihre Eigenthümlichkeit besteht in ihrer Unterscheidung und Verbindung mit einander zu einem Systeme des Erkennens.

Die Psychologie der ionischen Philosophie.

Innerhalb der ionischen Naturphilosophie unterscheiden wir drei verschiedene Auffassungen von dem Wesen der Seele, welche mit der allgemeinen Physik dieser Philosophie übereinstimmen, den Hylozoismus, die Lehre von der an sich lebendigen und beseelten Materie auf der Grundlage der Evolutionslehre, den Dualismus von Geist und Materie, in Verbindung mit einer mechanischen Naturansicht, und den Materialismus oder die Lehre von der alleinigen Substantialität der körperlichen Materie auf der Grundlage des Atomismus. Ob und welcher Einfluss ausgeübt worden ist auf die letzten beiden Richtungen der ionischen Philosophie von Seiten der pythagoräischen und eleatischen Speculation, worüber es mehr Vermuthungen als historische Nachweise giebt, werden wir hier nicht weiter in Betracht ziehen, da selbst, wenn ein solcher Einfluss stattgefunden hat, dennoch die Richtung des Denkens in der ionischen Philosophie eine andere ist und bleibt, als diese in der eleatischen und pythagoräischen Philosophie sich findet.

Der Hylozoismus.

Die lebendige Materie die Seele.

Thales, Anaximines, Diogenes von Apollonia, Heraklit.

Die erste und älteste Ansicht von der Natur ist die Lehre von der an sich lebendigen und beseelten Materie, mag man als ihre Urform das Wasser, die Luft oder das Feuer ansehen, welche nur Formen des allgemeinen Lebens und der allgemeinen Beseelung sind, die in allen Erscheinungen und Gestalten der Natur vorhanden ist. Ein ewiges und unendliches Leben ist das Princip der Natur. Aus seiner Expansion und Contraction, aus seinen entgegengesetzten Thätigkeiten und Bewegungen, die aus dem Leben selber entspringen und seine Fortdauer in's Unendliche bedingen, gehen alle Erscheinungen der Natur in gleicher Weise hervor. Der Hylozoismus kennt keine todte, sondern nur eine lebendige und beseelte Materie und er kennt keinen von der Materie geschiedenen Geist, sondern die Seele nur in Verbindung mit der Materie. Wenn die Seele Luft oder Feuer ist, so ist auch umgekehrt die Luft und das Feuer an sich das beseelte und selbst vernünftige Princip von allem Leben, von aller

Beseelung und Vernünftigkeit in der Natur. Beide sind ungeschieden ein und dasselbe, weil Alles in der Natur entspringt aus ihrem ewigen und unendlichen Leben, aus seiner eigenen Kraft, Gestaltung und Formirung. Das Leben ist keiu blosses Product materieller Vorgänge, sondern alle körperlichen Erscheinungen sind zugleich Producte des Lebens, welches das Princip von allen ist. Ebenso wenig siud Seele und Vernunft blosse Producte körperlicher Vorgänge, sondern sie sind selbst schon in dem ersten Principe, mag man es Luft oder Feuer nenuen, enthalten.

Die Grundlage des Hylozoismus ist die Evolutionslehre, worin die älteste Physik der Griechen enthalten ist, welche Alles, was ist, das Endliche wie das Unendliche, als eine beständige und lebendige Metamorphose auffassen. Denn das Leben ist das Princip von aller Existeuz und uur im Leben ist Wahrheit. Am consequentesten und mit der grössten Originalität ist diese Lehre von dem ewigeu und uneudlicheu Leben, welches alle Dinge durchströmt, ausgebildet von Heraklit. Sie ist aber nicht weniger vorhanden bei Thales, Anaximines und Diogenes von Apollouia, die in gleicher Weise Alles in der Welt als Gestalten und Entwicklungsstufen eines lebeudigeu Principes auffassten. Die Evolutionslehre kennt keine äusseren Ursachen des Geschehens, keine mechanische Naturauffassung, sondern nur eine innere Nothwendigkeit, mit der durch Expansion und Contraction, durch den Weg nach Oben und nach Unteu, vermöge realer Gegensätze aus dem einen an sich lebendigen und beseelten und zugleich materiellen Principe Alles wird und entsteht.

Thales schreibt dem Magneten eine Seele zu, weil er selbständig Bewegungen hervorbringt. Die Seele ist das Princip aller Bewegungen in der Natur, welche selbst nur Wirkungeu sind. Was sich selbst bewegt, ist beseelt.

Aus der Ordnung, die in deu Erscheinungen der Natur hervortritt, dass Alles sein Maass hat, schliesst Diogenes von Apollonia auf eine Intelligenz in dem Principe, der Luft, woraus Alles hervorgeht. Daher ist auch aller Thiere Seele Luft, wärmer als die äussere, worin sie sich befiuden, kälter aber als die Luft um die Sonne. Die Eigeuwärme der lebeudigen Wesen, welche überall selbst unter den Menschen eine verschiedene ist, iu mannigfaltigen Abweichungen, gilt als ein Beweis der verschiedenen Beseelung der lebendigen Weseu. Auch der Vorzug des Menschen

an geistiger Kraft hat seinen Grund darin, dass er weniger unreine Luft einathmet als die zur Erde gebeugten Thiere. Alle geistigen Thätigkeiten sind durch das Athmen bedingt, da die Luft das belebende Princip in allen Dingen ist. Aus ihrer Einwirkung auf den Körper und den entsprechenden Erregungen seiner eigenen Luft sollen alle verschiedenen geistigen Thätigkeiten hervorgehen, da dem Materiellen zugleich das geistige Princip innewohnt. Denn der Hylozoismus ist weder Materialismus noch Spiritualismus, da er die Scheidung von Leib und Seele, von Geist und Körper überall nicht kennt. Keine Materie ist bloss Materie, sondern zugleich beseelt und lebendig, und keine Seele ist ein blosser Geist, sondern durch sich selber materiell und körperlich.

Feuerartig ist nach dem Heraklit die Seele, weil das ewig lebendige und vernünftige Feuer, sich nach Maass entzündend und erlöschend, das Wesen und der Ursprung aller Dinge ist. Die trockenste Seele ist die weiseste und beste, sie schlägt durch die körperliche Umhüllung wie der Blitz durch die Wolken. Durch Feuchtigkeit verunreinigt wie im Rausche geht die Vernunft verloren, der Betrunkene ist seiner selbst nicht mächtig. Im Wachen lebt die Seele im Zusammenhange mit der allgemeinen und göttlichen Vernunft, welche sie durch das Athmen sich aneignet, und mit ihr in Uebereinstimmung denkend erkennt sie die Wahrheit; im Schlafen aber, wo die Seele, indem die Sinneswerkzeuge sich schliessen, sich absondert von der Welt, verliert sie die Kraft der Erinnerung und wird fast vernunftlos, weshalb sie traumartige und irrthümliche Vorstellungen erzeugt.

Die ersten und ältesten Vorstellungen von der Seele ruhen auf der Vergleichung des Wahrgenommenen. Nicht nur die Benennungen in den verschiedensten Sprachen, sondern auch die Psychologie des Hylozoismus beweist dies. Der Mensch ist sich selber das bekannteste Wesen und fasst daher alle Erscheinungen der Natur in Analogie mit sich selber als lebendige und beseelte Wesen auf, weshalb er aber auch umgekehrt den Begriff der Seele in Vergleichung mit den körperlichen Erscheinungen der äusseren Natur zu bestimmen versucht. Die Seele gleicht dem stillen Wasser, der beweglichen Luft, dem lebendigen Feuer. Die Vergleichung findet stets, wenn sie richtig gebraucht wird, von beiden Seiten statt, denn wenn A B gleicht, so gleicht auch B A. Sieht der Mensch in allen Dingen der Natur Wesen

seines Gleichen, so muss auch umgekehrt die Seele dem Principe aller Erscheinungen der Natur gleich und verwandt sein.

Die Vergleichung des Wahrgenommenen ist das erste Mittel für die Erkenntniss der Dinge, welches früher gebraucht und angewandt wird als das Verfahren der Induction, das Allgemeine aus der Beobachtung der Erscheinungen zu erkennen. Für die Methode der Vergleichung ist die Erfahrung ein Ganzes, worin alles Einzelne einander analog ist. Die Induction aber beginnt mit der Scheidung der Empirie, indem sie ein besonderes Gebiet aussondert und aus seiner Beobachtung eine Erkenntniss des Allgemeinen erstrebt. Aus der Beobachtung des Einzelnen will sie ein Ganzes erkennen, indess die Vergleichung aus dem Ganzen das Einzelne erkennt. Sie ist nur möglich unter der Voraussetzung einer Identität in allem Wahrnehmbaren, das mit einander verglichen wird. Diese Identität ist das allgemeine, ewige und unendliche Leben in der Natur, welches in allen Erscheinungen der Materie und der Seele in verschiedenen Graden der Entwicklung, die aus immanenter Nothwendigkeit hervorgehen, sich darstellt. Nur was in einer höheren Einheit mit einander übereinstimmt, desselben Wesens und des gleichen Ursprungs ist, kann durch Vergleichung bestimmt werden, indem in allem Besonderen und Einzelnen Correspondirendes sich vorfinden muss.

Der Hylozoismus und die Evolutionslehre, welche eine Identitätsphilosophie sind, gründen sich auf dem universellen Gebrauche der Methode der Vergleichung, während der Materialismus wie der Spiritualismus, die gleichfalls auf der Speculation und nicht auf der Induction ruhen, das Verfahren der Analogie, welches das erste Hülfsmittel der Speculation ist, nur einseitig anwenden, denn sie beachten nicht, dass, wenn A B gleicht, auch B A gleichen muss, sondern führen die Vergleichung nur nach einer Seite aus, indem sie entweder alle geistigen Thätigkeiten mit körperlichen Vorgängen, oder alle körperlichen Erscheinungen mit geistigen Thätigkeiten vergleichen, und nicht daran denken, dass, wenn die eine Vergleichung stattfindet, auch die andere Analogie zutreffend sein muss. Wegen dieses Mangels in dem Gebrauche derselben Methode sind sie einseitige Systeme, und können nicht in derselben Weise Monismus oder Identitätsphilosophie genannt werden wie der Hylozoismus und die Evolutionslehre, welche ihre gemeinschaftliche Grundlage sind, worin sie auch zurückgehen, da sie selbst nur einen negativen und graduellen Unterschied von

Geist und Körper, welche sie einseitig mit einander vergleichen, kennen. Die Unsicherheit ihrer Methode macht sie zu schwankenden Meinungen, die in einander und den Hylozoismus übergehen, der dasselbe Verfahren mit grösserer Sicherheit und universellerem Geiste gebraucht, und deshalb vor beiden einseitigen Systemen, welche nur in Willkür ihre Behauptungen festhalten, Vorzüge hat.

Die Methode der Vergleichung zur Erkenntniss der Seele ist aber nicht antiquirt, sondern beständig im Gebrauche. Ohne ihre Anwendung keine Psychologie. Alle Erkenntniss beseelter Wesen gründet sich auf der symbolischen Auffassung körperlicher Erscheinungen und ihrer Vergleichung mit geistigen Thätigkeiten. An sich ist nichts Geistiges äusserlich, sondern nur innerlich wahrnehmbar, und nichts Körperliches ist innerlich, sondern nur äusserlich wahrnehmbar. Beseelte Wesen ausser uns können wir nur erkennen durch die symbolische Auffassung ihrer körperlichen Erscheinungen und ihre Vergleichung mit geistigen Thätigkeiten in uns, die wir ausser uns wahrzunehmen nicht vermögend sind. Das Mittel, das der Hylozoismus gebraucht, um beseelte Wesen zu erkennen, wenden wir stets an. Aus der Bewegung und der Gestalt, welche wir an den Dingen ausser uns wahrnehmen, erkennen wir durch ihre symbolische Auffassung ihre geistigen und seelischen Zustände und Thätigkeiten. Die Menschen erkennen sich gegenseitig und erkennen die Thiere als beseelte Wesen, obgleich es unmöglich ist, wahrzunehmen, dass sie sehen und hören, fühlen und geniessen, wollen und denken, fürchten und hoffen, da Jeder direct nur in sich uud nicht ausser sich diese Thätigkeiten wahrnehmen kann. Ihre äussere Erkenntniss, indem wir Menschen und Thiere als beseelte Wesen auffassen, geschieht nur durch die symbolische Auffassung des Körpers und seiner Bewegungen und Gestaltungen in ihrer Vergleichung mit geistigen Thätigkeiten in uns. Ein Symbol ist nicht, was es bedeutet, weshalb auch der Körper nicht die Seele ist, als deren Symbol er in seinen Bewegungen und Gestaltungen aufgefasst wird.

Die Sprache in Handlungen, Worten und Geberden ist ein Symbol, woraus Geistiges und Psychisches erkannt wird. Aber das Wort ist kein Gedanke, sondern nur ein hörbarer articulirter Ton und Schall, die Handlung ist kein Wille, sondern nur eine wahrnehmbare Bewegung der Gliedmassen, die Geberde ist kein

Gefühl, sondern nur eine wahrnehmbare körperliche Bewegung. Vermöchten wir diese körperlichen Erscheinungen, die wir allein direct wahrnehmen, nicht symbolisch und analogisch aufzufassen und zu interpretiren, würde alle Erkenntniss beseelter Wesen ausser uns, hiessen sie Menschen, Thiere, Pflanzen, Elemente oder Weltkörper, absolut unmöglich sein. Die wahrnehmbaren körperlichen Erscheinungen der Dinge, sofern wir sie symbolisch auffassen, werden wie eine Sprache behandelt, welche zugleich in demselben Grade und Maasse Organ und Symbol der Seele ist, denn ihr Symbol kann sie nur sein, sofern sie zugleich ihr Organ ist. Das Leben, die lebendige Bewegung und die Organisation, die Gestaltung der Körper ist das Symbol der Seele, woraus sie erkannt wird, weil und sofern sie zugleich das Princip des Lebens und der Bewegung, der Gestaltung und der Organisation der äusseren oder körperlichen Natur ist. Wie weit wir im Stande sind, diese symbolische Auffassung körperlicher Erscheinungen als Mittel der Psychologie anzuwenden, ist durch die Empirie und ihre Schranken bedingt.

Freilich versichert man gegenwärtig, dass die Annahme und die Erkenntniss beseelter Wesen ausser uns nicht von der symbolischen Auffassung ihrer Erscheinung, sondern von der Neurologie, der Kenntniss der Nerven und des Gehirns, abhängig und bedingt ist. Sehr alt ist die Erkenntniss beseelter Wesen ausser uns und, wie es scheint, haben zu allen Zeiten die Menschen sich gegenseitig als beseelte Wesen aufgefasst und anerkannt. Sehr jung ist die Neurologie, die Erkenntniss der Nerven, und noch jünger die Annahme, dass sie der Empfindung und der willkürlichen Bewegung dienen. Hieraus stammt nicht die Erkenntniss beseelter Wesen ausser uns, die vielmehr schon vorhanden sein muss, um Nerven und Gehirn als Organe der Empfindung, des Vorstellens und Begehrens zu definiren, da wohl Nerven und Gehirn, aber nicht Empfindungen, Vorstellungen und Begierden äusserlich wahrnehmbar sind. Es ist gleichfalls nur eine symbolische Auffassung des Körperlichen und nichts Anderes, wenn wir Nerven und Gehirn als Organe der Empfindungen, der Vorstellungen und des Begehrens auffassen.

Keine Erkenntniss der Seele, keine Psychologie ohne die symbolische Auffassung der Erscheinungen, ohne die speculative Methode der Vergleichung des Wahrgenommenen, welche durch die Voraussetzung bedingt ist, dass alle Erfahrung ein Ganzes

ist, woraus das Einzelne bestimmt wird, dass in der Mannigfaltigkeit des Wahrnehmbaren Identität ist, und alle Dinge daher gleichen Wesens und desselben Ursprungs sind, weshalb alle in Vergleichung mit einander erkennbar sind.

Hoffentlich wird es nicht so weit kommen, wozu die Annahme führen würde, dass die Seele mit ihren Empfindungen, Vorstellungen und Trieben mit dem Gehirne und den Nerven identisch ist, und sie nicht durch Vergleichung und symbolische Auffassung des Körpers, sondern direct durch die Neurologie erkannt wird, wie der Materialismus hofft und prophezeit, dass Jedermann sich mit einem anatomischen Besteck versieht, um sich durch Anschneiden seines Nebenmenschen in der Wahrnehmung der Nerven von seiner Beseelung zu vergewissern. Nicht bloss die Menschen, sondern auch ihre Wissenschaft, die Psychologie, wird wohl dabei stehen bleiben, dass das Verfahren, worauf der Hylozoismus sich gründet, durch Vergleichung des Wahrgenommenen und symbolische Auffassung des Körpers den Geist und die Seele zu erkennen nicht bloss in praktischer Rücksicht, sondern auch der Erkenntniss wegen den Vorzug vor jenem Verfahren verdient, da dasselbe doch stets bedingt bleibt durch das wissenschaftliche Verfahren der Analogie, da ohne seine Anwendung Niemand Gehirn und Nerven als Organe der Empfindung, der willkürlichen Bewegung und der Vorstellungen zu bestimmen vermag. Das Geistige wird früher erkannt als das Körperliche, wenn dasselbe als Organ und Symbol der Seele gilt. Der Hylozoismus stammt nicht aus der äusseren Erfahrung.

Der Geist und der Körper.

Anaximander, Empedokles, Anaxagoras.

Das Verfahren der Analogie ist die erste Stufe der Vermittlung in der Methode der Speculation oder Deduction, aus dem Ganzen das Einzelne zu erkennen, welches aber nicht zu dem Ziele führt, den unterschiedlichen Begriff von Leib und Seele, von Geist und Körper zu gewinnen, da das Verfahren der Analogie auf halbem Wege stehen bleibt, und Analogien mit adäquaten Begriffsbestimmungen verwechselt. Um diese zu erlangen, ist nicht nur der Gebrauch der Induction, sondern vor Allem auch der höhere Grad der speculativen Vermittlung, welche in der Ein-

theilung der Begriffe, der Gliederung ihres Umfanges, oder der Specification des Allgemeinen besteht.

Hierfür ist ein Anfang vorhanden in der Naturerklärung, welche wir bei Anaximander, Empedokles und Anaxagoras finden, die wir zusammenstellen, weil sie in der Art ihrer Naturerklärung übereinstimmen, wodurch sie zugleich sich von der Evolutionslehre und dem Hylozoismus, von Thales, Anaximines, Diogenes von Apollonia und Heraklit unterscheiden.

Aus der Scheidung und Mischung qualitativ verschiedener Elemente, nicht aber durch die Expansion und Contraction der an sich lebendigen und beseelten Materie in innerer Nothwendigkeit ihrer Verwandlungen suchen sie einen Begriff und eine Erklärung von den Naturerscheinungen zu gewinnen. Alle Mischungen und Scheidungen erfolgen nach Anaximander nach dem ursprünglichen qualitativen Gegensatze des Warmen und des Kalten, des Trockenen und des Feuchten.

Dieselbe Auffassung ist vorhanden bei dem Empedokles, wenn er lehrt, dass alles Werden in der Natur eine Mischung und Scheidung ist der vier Elemente, Feuer, Wasser, Luft und Erde, worin sich nur die qualitativen Gegensätze des Anaximander wiederholen, da das Feuer das Warme, die Luft das Kalte, das Wasser das Feuchte und die Erde das Trockene repräsentirt. Die vier Elemente sind keine Aggregationsformen, sondern die ursprüngliche qualitative Verschiedenheit, worauf sich der Process der Scheidung und der Mischung in allen Körpern gründet, und aus deren Combinationen auch Aristoteles die vier Elemente abgeleitet hat, indem er sie paarweise mit einander combinirte. Die vier Elemente bestehen nach dem Empedokles aus untheilbaren Theilen, deren geschiedene Existenz aber durch keine Theilung der vier Elemente erreicht wird, weil es nach seiner Auffassung kein Leeres giebt, ohne dessen Annahme keine in Atome aufgelöste Materie gedacht werden kann, weshalb nach Empedokles, da er die Realität des Leeren verwirft, alle Materie den Raum continuirlich erfüllt.

Dieselbe Auffassung findet sich bei dem Anaxagoras, indem auch er alles Werden in der Natur aus einer Scheidung und Mischung von qualitativ verschiedenen Urbestandtheilen zu erklären versucht. Sie sind einfache Qualitäten, welche alles Werden, Entstehen und Vergehen in der Natur bedingen, da dasselbe nur in ihrer Scheidung und Mischung besteht, woraus Anaxagoras

zugleich folgert, dass das Sein der Dinge sich gleichbleibt, da durch die Scheidung und Mischung der qualitativen Urbestandtheile sie selbst in ihrer Totalität weder vermehrt noch vermindert werden.

In dieser Naturerklärung sind die Anfänge einer mechanischen Naturansicht enthalten, sie bedingen die Möglichkeit eines Geschehens aus äusseren Ursachen, welche im Hylozoismus und der Evolutionslehre nicht gegeben ist. Die Coexistenz der Dinge bedingt ihre Wirksamkeit auf einander. Die qualitativen Elemente, aus deren Mischung und Scheidung alle Veränderungen in der Natur hervorgehen, coexistiren mit einander, und sind keine Entwicklungsformen des unendlichen Lebens, welche in unendlichen Abstufungen und Graden in einander sich verwandeln. Hylozoismus und Evolutionslehre kennen nur eine successive Existenz des Existirenden und keine Coexistenz, wenn sie in consequenter Weise verfahren. Was nicht zumal, sondern nur auf einander folgend, und was nicht einander coordinirt, sondern nur subordinirt existirt, kann nicht als im äussern Causalnexus stehend gedacht werden.

Jedoch das blosse Zusammenbestehen der Dinge oder ihrer qualitativen Elemente ist wohl eine Bedingung äusserer Causalität, aber zu ihrer Wirklichkeit ist mehr nothwendig als das blosse Nebeneinander und Zumalsein der Dinge. Erforderlich ist dazu einerseits die reale Gemeinschaft der qualitativen Elemente, in deren Mischung und Scheidung alle Veränderungen bestehen, und eine positive Unterscheidung von Geist und Körper. Wo Beides fehlt, wie in der corpuscularen Atomistik, ist keine äussere Causalität und also auch keine mechanische Naturansicht möglich. Sie kann so wenig im Hylozoismus als in der Atomenlehre entstehen und kann nur inconsequenter Weise in Widerspruch mit den Principien dieser Naturansichten angewandt werden.

Sowohl Empedokles wie Anaxagoras haben die Realität des leeren Raumes, der allen Zusammenhang unterbricht und jede Gemeinschaft aufhebt, verworfen, da gar keine Wirksamkeit und Wechselwirkung möglich ist, wenn durch ein Leeres eine absolute Trennung und Scheidung der Elemente oder auch der Dinge angenommen wird, welche alsdann nur eine zusammenhangslose Vielheit des Existirenden bilden können. Es handelt sich hierbei gar nicht um den Begriff und die Vorstellung eines leeren Raumes, welche durch Abstraction von dem vollen Raume jederzeit sich

leicht gewinnen lässt, sondern um die Realität dieses Begriffes, wodurch die Existenz des Vielen eine zusammenhangslose wird, so dass keine Einwirkung und Rückwirkung möglich ist, da dadurch zugleich, wenn sie angenommen werden sollte, alle leeren Räume erfüllt und aufgehoben werden würden, falls man nicht Magie und gespensterhaftes Treiben mit einem Causalnexus durch bewegende Kräfte verwechselt. Die Verwerfung der Realität des leeren Raums bei Empedokles und Anaxagoras beweist jedenfalls, dass sie keine zusammenhangslose durch das Leere unterbrochene, sondern eine reale Gemeinschaft der qualitativen Elemente angenommen haben, worauf ihr Causalnexus sich gründet.

Allein für eine mechanische Naturauffassung ist auch eine positive Unterscheidung von Geist und Körper nothwendig. Diese Unterscheidung hat für uns, oder die Psychologie, ein noch grösseres Interesse, sie dient aber zugleich zur Begründung einer mechanischen Naturansicht. Denn Beides gehört wesentlich zusammen, die mechanische Naturansicht und die positiven Begriffe von der Seele und der Materie, von dem Geiste und dem Körper.

Am ausgebildetsten sind diese Auffassungen vorhanden bei dem Anaxagoras, weniger bei dem Empedokles, dessen Physik zugleich eine ethische Tendenz hat, und am wenigsten bei dem Anaximander. Dennoch sind die Anfänge von diesem Gedanken sowohl bei dem Anaximander als dem Empedokles vorhanden, deren Uebereinstimmung in der Naturerklärung durch die Scheidung und Mischung qualitativ verschiedener Elemente mit dem Anaxagoras überall nicht zweifelhaft ist.

Dass die Dinge auf einander wirken, im Causalnexus und in Wechselwirkung mit einander stehen, sehen wir als Etwas an, das sich von selbst versteht. Aus ihrem blossen Zusammensein folgt aber nicht ihr Causalnexus. Ihre Coexistenz ist nur die Bedingung ihrer Wechselwirkung. Einander coordinirt können aber die Dinge und ihre qualitativen Elemente überall nur sein, wenn sie Einem und Demselben, einer höheren Macht, subordinirt sind, worin der Anfang und der Grund aller Bewegungen und Veränderungen der Dinge enthalten ist. Nach Anaximander ist dies das Unendliche, welches Alles in sich ungeschieden umfasst und dessen bewegende Kraft, die Alles lenkt und entscheidet, die Scheidung und Mischung der Dinge, welche nach den ursprünglichen und qualitativen Gegensätzen erfolgt, bedingt. Nach

Empedokles ist diese Macht Liebe und Hass, welche die Wechselwirkung der vier Elemente, woraus Alles in der Natur entsteht, bedingt, wodurch zugleich eine Unterscheidung eintritt zwischen den nur körperlichen und diesen beiden geistigen Elementen, welche er auch die beiden Herrscher im Weltall nennt, indem durch die Liebe Einheit aus der Verbindung der verschiedenartigen Elemente, und durch den Hass Vielheit aus der Trennung und Auflösung der mit einander verbundenen Elemente entsteht. Diese Naturauffassung hat aber zugleich eine ethische Tendenz, denn es sind nicht Beide, Liebe und Hass, von gleicher Kraft und Stärke. Denn ursprünglich herrschte allein die Liebe, Alles war mit einander geeint zu einem seligen Leben voller Heiligkeit, die Herrschaft des Hasses, der das glückselige Leben stört, ist eine gemessene und vorübergehende, denn am Ende wird die Liebe allein herrschen und Alles mit einander verbinden.

Sowohl nach Anaximander und Empedokles als auch nach dem Anaxagoras steht die Bildung und die Entstehung der lebendigen und beseelten Wesen in Verbindung mit der Geologie, mit Veränderungen auf der Erde, welche in Uebereinstimmung stehen mit der ganzen Weltbildung. Das Leben und die Beseelung ist kein Zufall in der Welt, sondern eine Folge der fortschreitenden Weltbildung, womit die Stellung der Erde und ihre Revolutionen in Verbindung stehen.

Nach Anaximander ist der Mensch das letzte Product der Weltbildung aus der Einwirkung der Sonne auf die Erde. Der Mensch konnte auch, da er zu seiner Erhaltung von allen Thieren der meisten Hülfe bedarf, nicht sogleich in vollkommener Gestalt entstehen, sondern hat zuerst die Fischgestalt gehabt, denn alles Lebendige entsteht ursprünglich in dem feuchten Elemente aus der Einwirkung der Sonne auf die Erde, und kommt erst zur höhern Entwicklung in dem trockenen Elemente.

Die lebendigen und beseelten Wesen sind nach Empedokles Bildungen der Liebe, welche im Kampfe mit dem Hasse erst am Ende die Theile mit einander zu einem harmonischen Ganzen zu verbinden vermochte. Zuerst entstanden die Pflanzen aus der Einwirkung der Sonne auf die Erde, bevor Tag und Nacht sich geschieden, darauf die Thiere, zuerst in unausgebildeten Formen nur einzelne Organe des Ganzen repräsentirend, wie in entsprechender Weise auch Oken gelehrt hat, durch die Gewalt des Hasses verhindert, sich mit einander zum Ganzen zu verbinden,

welches erst am Ende der Entwicklungsgeschichte der Thiere der Liebe gelungen ist.

Empedokles lehrte auch eine Seelenwanderung, doch in anderer Weise als Pythagoras. Von sich soll er gesagt haben, dass er schon eine Pflanze, ein Vogel, ein Fisch gewesen sei, indem die Elementartheile, welche in seinem Leibe verbunden, schon vielen anderen Gestalten angehört haben. Dieser Stoffwechsel, der durch alle Gestalten ruhelos hindurchgeht, sei das Elend der Dinge in Folge des Hasses, wodurch das sterbliche Geschlecht durch Absonderung vom Ganzen entstanden ist. Das einzige Mittel der Befreiung von diesem Elend sei die Reinigung von allem Hasse und die Hingabe an die beseligende Liebe, wodurch der Geist des Menschen wieder befreit werde von seiner Gefangenschaft und wieder zum unsterblichen Gott werde, zu der göttlichen Welt zurückkehrt, worin allein die Liebe herrscht.

Die sinnliche Wahrnehmung, welche Empedokles auch den Pflanzen zuschreibt, erklärt er aus Ausflüssen der Dinge, welche die Sinne aufnehmen, und gründet die Wahrheit der Erkenntniss auf der Identität des Erkennenden mit dem Erkannten, auf dem Grundsatze, dass Gleiches durch Gleiches erkannt werde. Der Erkenntniss der Dinge sind wir fähig, weil in uns dasselbe ist, wie in den Dingen, die vier körperlichen Elemente und die zwei geistigen Kräfte. Die Welt ist erkennbar, weil ihre Elemente im Menschen seinen Leib und seine Seele constituiren.

Eine positive Unterscheidung von Geist und Körper findet sich jedoch erst bei dem Anaxagoras, ohne die man zu keinem bestimmbaren Begriff von Beiden gelangen kann. Von ihrer Unterscheidung und Entgegensetzung geht er aus in seiner Weltansicht. In der That findet sich erst bei ihm ein positiver Begriff von der Materie und dem Geiste, indem er *νοῦς* und *ὕλη* von einander scheidet. Wie Cartesius durch seine positive Entgegensetzung von Geist und Körper auf der einen Seite die mechanische Naturansicht und auf der andern Seite die Psychologie gründete, so gilt ein Gleiches von dem Anaxagoras, nur sind die Anfänge hiervon, welche er gefunden, nicht in gleicher Weise in der griechischen wie in der neuern Philosophie zur Ausbildung gelangt, welches namentlich von dem Anfange einer mechanischen Naturbetrachtung durch Anaxagoras gilt, da dies theils durch die corpusculare Atomistik, theils durch die teleologische Naturauffassung der spätern Philosophie verhindert worden ist.

Die Materie ist nach dem Anaxagoras die bewegliche, an und für sich aber unbewegte Masse. Sie hat in sich keine bewegende Kraft. Abgesehen vom Geiste ist sie ohne Bewegung und Ordnung. Sie ist ein Inbegriff von einfachen Urbestandtheilen, unendlich an Menge und Kleinheit, verschieden von einander an Gestalt und Beschaffenheit, jeder Bestandtheil aber in sich gleichartig und gleichtheilig, weshalb Aristoteles sie Homöomorien genannt hat. Sie sind die Samen aller Dinge, deren Keime sie enthalten.

Der Materie entgegengesetzt ist der Geist. Er existirt unvermischt, mit keinem Dinge vermischt. Die Materie existirt nur vermischt, sie ist ein Inbegriff verschiedener Qualitäten. Weil der Geist unvermischt, für sich existirt, hat er die Macht über alle Dinge. Denn was mit Allem vermischt existirt, hat keine Macht über die Dinge. Der Geist ist sich selber gleich, während die Materie unendlich verschiedene Beschaffenheiten besitzt. Unvermischt existirend und sich selber gleich ist der Geist, das Princip von aller Bewegung, Gestaltung und Ordnung in der Welt. Er ist überall wirksam und vorhanden, wo Bewegung, Leben, Beseelung, Ordnung und Gestalt in der Welt sich findet, da in der Materie kein Princip des Lebens und der Bewegung, der Ordnung und der Gestalt enthalten ist, welche sie nur empfangen kann. Als Princip aller Bewegung, die von ihm ausgeht, ist er selbst unbewegt, ohne dass er leidet, ist er der Anfang aller Thätigkeit und zweckvollen Ordnung. Aus seiner Erkenntniss und Einsicht geht Alles hervor, was er in der Materie, dem Inbegriffe einfacher qualitativer Bestandtheile, bewirkt. Der vernünftige Geist, lehrt daher Anaxagoras, ist die Ursache von allem Geschehen, nicht aber der Zufall, noch das Verhängniss, das Schicksal oder die blinde Nothwendigkeit. Denn das Verhängniss ist nur ein leerer Name, und der Zufall nur ein Mangel an Erkenntniss. Alle Nothwendigkeit ist eine bedingte, denn sie ist eine intellectuelle, welche aus den Ursachen des Geschehens verstanden wird. Die blinde Nothwendigkeit und das Ungefähr sind keine Erklärungsgründe des Geschehens, sondern nur ein Mangel in der Erkenntniss der Thatsachen, in der That nur die faule Vernunft, welche in dem Erleben des Geschehens sich selber befriedigt.

Erst aus der positiven Unterscheidung von Geist und Materie, wodurch wir zu definirbaren Begriffen gelangen, welche nicht in

einander verfliessen und die Verworrenheit der Vorstellungen aufheben, wird die Möglichkeit erreicht, die Erscheinungen in der Welt oder die Natur zu erklären. Denn die Unterscheidung hebt nicht die Verbindung des Geistes mit der Materie auf. In griechischer Weise wird der Geist aufgefasst nicht bloss als das Princip des Bewusstseins, sondern wesentlich zugleich nach seiner Wirksamkeit in der Materie, der körperlichen Natur, als das active Princip der Bewegung und des Lebens, der Gestaltung und der Ordnung. Die Griechen haben den Geist nicht wie die moderne Philosophie seit Cartesius nur nach einer Seite, als die denkende Substanz, isolirt in sich, sondern zugleich als handelnd in der Körperwelt aufgefasst, er ist nicht bloss theoretisch, sondern zugleich praktisch. Die Seele gestaltet, bewegt, belebt und giebt Maass und Ordnung ihrem Körper. Bei dieser Auffassung tritt daher auch überall nicht die Frage hervor nach der Gemeinschaft und Verbindung von Leib und Seele, wie sie seit Cartesius die neuere Philosophie beschäftigt hat, sondern bei dem weitern Begriffe von Geist und Seele, den die Alten haben, liegt die Wirksamkeit des Geistes in der Körperwelt, die Gemeinschaft der Seele mit dem Leibe in dem Wesen des Geistes und der Seele, da der Geist nicht das eine Princip, des Bewusstseins, ist, ohne zugleich das in der Materie handelnde und sie gestaltende zu sein.

Die geordnete Welt ist aus der Materie, welche an sich alle qualitativen Urbestandtheile stetig mit einander verbunden umfasst, da Alles, was fälschlich leerer Raum genannt wird, von Luft und Aether erfüllt ist, durch den Entmischer, den Geist, entstanden, wodurch zugleich Alles erst erkennbar geworden ist. Der Geist macht durch Entmischung, die Einwirkung auf die Materie, sie selbst in ihren Qualitäten erkennbar. Nur heuristisch nimmt Anaxagoras einen Urzustand der Weltbildung in der Materie an, der Sache nach war der Geist von Anfang an thätig und wirksam in der Materie. Aus der Scheidung und Mischung der Urbestandtheile ist Alles geworden.

Die Entstehung der lebendigen Wesen erfolgte, da die Neigung der Erde eingetreten, wodurch sie in Folge der Verschiedenheit von Temperatur und Klima bewohnbar geworden ist, und steht also in Verbindung mit der Erdbildung. Die organische Welt hat sich durch eine vollkommenere und reinere Scheidung der Elemente gebildet, als diese in der unorganischen Natur

vorhanden ist. Sie ist ein Fortschritt in der Weltbildung durch den Geist. In dieser Auffassung unterscheidet sich Anaxagoras sowohl von Anaximander und Empedokles als von der Richtung, welche Heraklit vertritt, da das Organische in dieser Auffassung des Anaxagoras nicht bloss ein „Durchgangspunkt für die Elemente, welche vorher waren und nachher sind", noch bloss eine Verwandlungsform und Entwicklungsstufe des ewigen Werdens aus dem Wasser, der Luft oder dem Feuer, sondern ein Reales in individueller Form ist (Schleiermacher, Geschichte der Philosophie, S. 44). Die Evolutionslehre ist universalistisch, die Auffassung von Anaxagoras aber individualistisch. In Jedem ist Alles, im Organischen aber in individueller Form. Anaxagoras lehrt daher auch keine periodische Weltbildung wie fast alle übrigen Physiker dieser Zeit, sondern eine continuirliche Fortentwicklung der Welt in's Unendliche, da der Geist in der Scheidung und Ordnung, in der Bewegung und Gestaltung der Urbestandtheile aller Dinge beständig fortschreitet. Eine mehr geschichtliche, als eine bloss naturalistische Weltansicht ist bei ihm vorhanden.

Die Seele ist der Geist eines einzelnen Systems von Homöomorien, welches sie bewegt, ordnet und gestaltet. Auch die Pflanzen sind beseelt. Sie sind in der Erde wurzelnde lebendige Wesen mit Verlangen, Lust und Unlust, mit Geist und Erkenntniss begabt. Durch den Besitz der Hände ist der Mensch das vernünftigste Thier, wodurch er alle Thiere an Erfahrung, Gedächtniss, Weisheit und Kunst übertrifft. Anaxagoras hat nicht den Grundsatz des Empedokles, dass Gleiches durch Gleiches erkannt werde, sondern Alles werde durch Entgegensetzung bemerkt und erkannt. Die Empfindung entsteht durch die Aufnahme einer dem lebendigen Wesen mangelnden Qualität. Die Wahrheit wird durch die Vernunft, und nicht durch die Sinne erkannt, die nicht die Kraft der Unterscheidung besitzen, aber in den Erscheinungen, die sie auffassen, doch einen Maassstab für das Nicht-Offenbare enthalten, was die Vernunft daraus zu ergründen strebt. Unsere Erkenntniss aber ist nur eingeschränkt, denn „eng ist der Sinn, schwach der Geist, kurz der Lauf des Lebens."

Die corpusculare Seele.

Leukipp, Demokrit.

Eine dritte Richtung in der Naturerklärung ist enthalten in der Atomenlehre, welche alle Erscheinungen der Natur durch die verschiedenen Aggregationen, Lagerungen, und Anordnungen von an sich leblosen und seelenlosen einfachen Körpern oder Atomen erklären will. Die Atomenlehre ist die Corpuscularphilosophie oder der Materialismus. Nach der Meinung der Atomenlehre existiren nur Körper, grosse und kleine, wahrnehmbare, und unsichtbare, theilbare und untheilbare Körper. Atome sind unendlich kleine, nicht mit den Sinnen wahrnehmbare, und untheilbare Körper, die ihren Raum stetig und absolut erfüllen. Sie sind das allein Positive und Volle im Raume. Sie sind feste und in dem Grade harte Körper, dass sie jeder Theilung absolut widerstehen. Sie sind unzerstörbar, ungeworden und existiren von Ewigkeit her. Atome sind keine Stoffe, sondern unendlich kleine Körper von unveränderlicher Figur und Grösse, deren Materie völlig unbekannt ist. Sie sind alle von gleicher unbekannter Materie.

Es wird angenommen, dass es eine unendliche Zahl von Atomen giebt, die sich nur der Figur und der Grösse nach unterscheiden. Soviele Figuren denkbar sind, soviele Atome existiren. Unendlich soll ihre Zahl und Figur sein, weil die aus ihnen zu erklärenden Erscheinungen der Natur unendlich sind.

Atome aber vermögen keinen wahrnehmbaren Körper durch ihre Summirung zu bilden. Denn auch die grösste Summe der unendlich kleinen und unwahrnehmbaren Atome vermag keinen wahrnehmbaren Körper von endlicher Grösse zu bilden. Aus Atomen für sich lassen sich daher die wahrnehmbaren körperlichen Erscheinungen nicht erklären. Daher wird neben den Atomen ein zweites Element angenommen zur Erklärung der sichtbaren Körper, das Leere oder der leere Raum, wodurch die Atome von einander geschieden werden. Die Atomenlehre hat zwei Principien, das Volle und das Leere, das Seiende und das Nichtseiende, und ist daher von Anfang an ein Dualismus. Der Raum ist entweder ganz voll oder absolut leer von aller Materie. Dies sind die äussersten Abstractionen der Corpuscularphilosophie. Alles, was existirt, ist ein Räumliches, entweder ein leerer oder ein absolut erfüllter, vollkommen dichter Raum. Die wahrnehm-

baren Körper bestehen daher aus Atomen und leeren Zwischenräumen. Sie erfüllen ihren Raum nicht continuirlich, wie die Atome, sondern mit leeren Zwischenräumen unterbrochen. Diese sogenannte discrete Raumerfüllung der wahrnehmbaren Körper ist aber kein Factum, sondern nur eine Folge, ein Urtheil a priori aus den Principien der Corpuscularphilosophie des Atomismus. Die wahrnehmbaren Körper bestehen aus unwahrnehmbaren einfachen Körpern und leeren Zwischenräumen. Ein Körper ist ein aus Körpern bestehender Körper.

Ohne die Annahme der Realität des Leeren, des Nicht-Seienden giebt es keine Atomenlehre, wenn mit diesem Worte noch ein Begriff verbunden wird. Nicht bloss für die Möglichkeit der Bewegung, der Ortsveränderung, da Atome sich nicht verändern können weder in ihrer Grösse noch in ihrer Gestalt, noch für die Möglichkeit ihrer verschiedenen Aggregationen, Stellungen und Lagerungen, sondern vor Allem und zuerst für die Existenz der Atome selbst ist die Annahme der Realität und Causalität des Leeren nothwendig, Denn sie bilden nur eine Vielheit und haben nur eine gesonderte Existenz dadurch, dass jedes Atom von jedem andern durch einen leeren Zwischenraum geschieden wird, wodurch demselben Realität und Activität zugeschrieben wird. Ohne die Realität und Activität des Leeren würden die Atome eine ununterscheidbare continuirliche Raumerfüllung sein, wie sie von Empedokles und dem Anaxagoras gedacht worden ist, welche daher auch keine atomistische Auffassung von der Materie besitzen. Die Unterscheidung tritt bei ihnen ein nicht durch Grösse und Gestalt, welche ohne leere Räume nicht möglich ist, sondern durch die qualitative Verschiedenheit der Urbestandtheile. Ein qualitativer Atomismus, wie man wohl die Lehre des Anaxagoras genannt hat, ist keine Atomistik, welche nur da vorhanden ist, wo zur Unterscheidung der einfachen Körper von verschiedener Gestalt und Grösse, und von unbekannter gleicher Materie die Realität des Leeren nothwendig angenommen wird.

Die Atomenlehre ist eine Vielheitslehre und keine Einheitslehre. Sie nimmt an eine ursprüngliche von Ewigkeit her vorhandene, und durch die Realität des Leeren zusammenhangslose oder choatische Vielheit des Seienden, von einfachen und unwahrnehmbaren, durch ihre Gestalt und Grösse verschiedenen unendlichen kleinen Körpern. Das fremde Wort Atom, womit man

einen ganz unbestimmten, vagen und verworrenen Begriff, verbindet, bringt die Täuschung hervor, wenn man von einem Monismus der Corpuscularphilosophie oder des Materialismus spricht. Alle Einheit ist vielmehr nur ein secundärer Schein nach der Atomenlehre, da die an sich zusammenhangslose Vielheit das Primäre ist, aus deren Aggregationen der Schein der Einheit in der Cohäsion der Körper, in dem Zusammenhang der lebendigen Entwicklung, in der Identität des Bewusstseins, in dem Zusammenhang der Lehren einer Wissenschaft, in der Ordnung und Einheit der Welt hervorgehen soll, der die täuscht, welche die Realität der Einheit behaupten und sie als das Primäre und alle Vielheit als ein Secundäres ansehen. Aus der an sich zusammenhangslosen primären Vielheit der Atome kann stets nur der Schein der Einheit, des Zusammenhangs, der Ordnung und der Gemeinschaft der Dinge hervorgehen. Aus dem Chaos entsteht nichts als ein Chaos, wenn nichts ausser demselben existirt, wie die Atomenlehre annimmt.

Alle wahrnehmbaren Körper haben daher nur eine Scheinexistenz. Erkennbar sind sie nur an ihren Qualitäten, ohne welche weder ihre Grösse noch ihre Gestalt wahrnehmbar ist. Alles Qualitative gilt aber in dieser Corpuscularphilosophie nur als eine Täuschung der Sinne, da dasselbe in den Atomen, welche qualitätslos und nur durch ihre Figur und Grösse bestimmt sind, keine Begründung hat. Die Realität aller einzelnen wahrnehmbaren Körper beruht daher nur auf trügerischer Meinung der sinnlichen Wahrnehmung, da alles Qualitative in aller Empirie nur ein Schein ist. Dieser Idealismus gehört nothwendig zur Corpuscularphilosophie, weil sie überall nur ein qualitätsloses, nur quantitativ bestimmbares Reales kennt.

Aus den Aggregationen der Atome und der leeren Räume kann der Materialismus indess die Erscheinungen der Natur nicht erklären, ohne dass zu beiden noch etwas hinzukommen muss, was weder in dem Einen noch in dem Andern mitenthalten ist. Hinzukommen muss, wenn aus Atomen und leeren Zwischenräumen etwas erklärt werden soll, die Bewegung, wodurch alle Aggregationen der Atome bedingt sind. Sie wird als ein Factum ohne alle Begründung angenommen, falls man nicht glaubt, dass, indem die Bewegung in die Ewigkeit versetzt wird, da sie eine Folge sein soll von dem blossen Dasein der Atome im leeren Raume, damit eine Erklärung gegeben wird. Denn an sich sind

Atome eine unbewegliche träge Masse, welche nur von aussen in Bewegung versetzt werden kann, wobei Ursprung und Grund der Bewegung völlig unbekannt bleibt.

Freilich ertheilt die Corpuscularphilosophie von Demokrit den Atomen die Eigenschaft, dass sie fallen können und jedes Atom um so schwerer sei, je grösser es ist. Sie sollen in ewiger Fallbewegung und zwar nach unten im leeren Raume begriffen sein und in Wirbel gerathen, da die grösseren Atome schneller fallen als die kleineren und daher auf einander stossen, woraus ihre indess stets wechselnden Aggregationen, die Bildungen der einzelnen Körper und Welten, entstehen sollen.

Das „nach unten Fallen" der Atome im leeren Raume ist indess in jeder Beziehung nur eine phantastische Vorstellung. Die geistreiche Erklärung, welche man für die Bestimmung des Unten und Oben im Universum zur Ergänzung dieser corpuscularen Atomistik gegeben hat, dass dies Unten und Oben nach dem Kopf- und Fussende des Menschen, wenn er nämlich nicht gerade liegt, sondern steht und geht, bestimmbar sei, leidet an der Gedankenlosigkeit, dass unsere Antipoden und zwar mit Recht Oben nennen, was für uns Unten ist, und wir für Oben halten, was sie Unten nennen, mit demselben Recht, womit wir unsern Sprachgebrauch begründen. Die Atome, welche nach diesem entgegengesetzten Unten fallen, würden noch mehr sich zerstreuen, als ihre leeren Zwischenräume dies schon ohnehin veranlassen. Aber selbst hiervon abgesehen, ist ihre Fallbewegung, nach welcher Richtung sie auch stattfinden mag, ob nach derselben oder nach verschiedenen Richtungen, eine völlig willkürliche Annahme. Denn die Fallbewegung findet nicht statt nach irgend einem Causalnexus, weder durch Anziehung noch durch Abstossen, sondern diese Schwere der Atome, welche die alte Corpuscularphilosophie der Griechen angenommen hat, ist nicht nur beim Demokrit, sondern auch bei dem Epikur und seinen Anhängern eine dunkle Qualität, welche in magischer und gespensterhafter Weise wirkt. Ihre Annahme widerstreitet überdies allen übrigen Voraussetzungen der corpuscularen Atomistik. Das Lobpreisen dieser Corpuscularphilosophie, dass sie zuerst auf dem richtigen Wege der Naturerklärung sich befindet, ist nur ein Beweis davon, dass alle Geschichte der Philosophie und ihrer Lehren werthlos ist, wenn keine Begriffe vorhanden sind zur Beurtheilung der überlieferten Lehren und statt dessen ein Rühmen und Lobpreisen

eintritt, wo die Einsicht und die Erkenntniss mangelt. Die Glaubensansicht des Materialismus in seiner Ueberlieferung durch die Corpuscularphilosophie der Atomistik wiederzuerkennen, ist nicht schwer, führt aber nicht einmal zur Erkenntniss seiner Geschichte.

Die Seele ist nach der antiken Atomenlehre ein Aggregat von runden, glatten und leicht beweglichen warmen und feuerartigen einfachen Körpern oder Atomen, welche in dem aus anderen Atomen zusammengesetzten Leibe eingeschlossen und festgehalten werden, wie ein Körper in einem andern, so lange das Leben dauert. Im Tode aber entweichen diese Atome aus dem Leibe und zerstreuen sich im Universum. So lange sie die Seele bilden, werden die schweren Körper durch die Wärme belebt. Solche Seelen aus Aggregaten von Atomen giebt es überall, wo es Wärme giebt. Sie wachsen und altern mit ihrem Körper.

Die Seele selbst ist eine Vielheit und keine Einheit, ein Product aus dem durch die Wärme belebten Aggregat von Atomen oder einfachen Körpern. Sie ist der edelste Theil des Menschen, was freilich die Erfahrung lehrt, aber doch aus ihrer Zusammensetzung nicht folgt.

Die Erkenntniss geschieht durch mit Trieb und Empfindung begabte materielle Bilderchen, welche von den Körpern ausströmen und durch die Sinne wie durch Kanäle in die Seele eindringen. Trotzdem sollen die Sinne keine wahre, sondern nur eine dunkle Erkenntniss von den Dingen, deren Bilder sie empfangen, besitzen, denn nur der Verstand erkenne die Atome und das Leere. Indess die Figur der Atome vermag auch er nicht zu erkennen, weshalb es überall keine wahre Erkenntniss geben soll.

Auch die Dämonen, welche Demokrit annimmt, sind in der Luft schwebende, wunderbare, ungeheuer grosse Idole, welche menschenartige Gestalt haben, durch Stimmen und Töne sich kund geben und dem Menschen die Zukunft deuten und enthüllen, wie die furchtbaren Naturerscheinungen ihm Religion beibringen.

Die materiellen Bilder, welche von den Körpern sich loslösen und durch die Sinne in die Seele einströmen, bringen auch das Begehren und Wollen hervor, indem sie aus der Seele wieder ausströmen, weshalb durch diese materiellen Bilder auch der Werth und Charakter des Begehrens bestimmt wird. Die Erkenntniss und das Begehren sind keine Thätigkeiten der Seele,

sondern nur Wirkungen und Folgen der materiellen Bilder, welche sie fertig empfängt.

Hierbei bleibt jedoch räthselhaft, woher die Seele denn weiss, dass irgend etwas ein Bild ist. Denn an sich ist nichts ein Bild, auch nicht die von den Körpern sich loslösenden und ausströmenden Materien, sondern ein Bild ist Alles erst durch die denkende Seele, indem sie in etwas ein Abgebildetes erkennt. Die Statue Friedrich's des Grossen ist Metall in sehr verschiedenen Erhöhungen und Vertiefungen, aber ein Bild ist sie nicht an sich, sondern durch den anschauenden und denkenden Geist, der darin ein Abgebildetes gewahr wird. Die Erklärung der Seelenthätigkeiten aus materiellen Bildern, welche die Epikuräer fortgesetzt und vor allen verbreitet haben, und welche der Corpuscularphilosophie eigenthümlich ist, erklärt gar nichts, da Alles nur ein Bild ist durch einen denkenden Geist, ohne den nichts ein Bild von irgend etwas sein kann. Die Erklärung durch Idole ist nur ein Kreislauf des Erklärens.

Der Materialismus ist eine blosse Folge der Annahmen und Voraussetzungen der corpuscularen Atomistik, dass nur Körper existiren, wahrnehmbare und unsichtbare, grosse und kleine, theilbare und untheilbare. Hieraus folgt von selbst ohne alle Erforschung der Empirie die Körperlichkeit der Seele, welche eine Summe von einfachen Körpern sein soll. Es giebt keine Thatsache der Erfahrung, welche zur Annahme der Köperlichkeit der Seele nöthigte. Daher ist der Materialismus auch keine Lehre der empirischen Naturwissenschaften, sondern eine blosse hypothetische Speculation als Folge aus metaphysischen Begriffen a priori. Zu allen Zeiten ist der Materialismus eine Speculation der Corpuscularphilosophie gewesen, aber niemals eine durch Induction aus der Beobachtung der Erscheinungen gewonnene Lehre. Er ruht nicht wie die Evolutionslehre und der Hylozoismus auf der Vergleichung der wahrgenommenen körperlichen und geistigen Erscheinungen, noch wie die mechanische Naturansicht auf der positiven Unterscheidung von Geist und Körper, sondern allein auf blosser Schlussfolgerung aus den Voraussetzungen der corpuscularen Atomistik und der willkürlichen Gleichsetzung der Seele mit einem Aggregate von Atomen.

Erst am Ende der Geschichte der vorsokratischen Philosophie, sowohl der ionischen als der pythagoräischen und der eleatischen, tritt der Materialismus hervor. In keiner Periode der Geschichte

der Philosophie tritt er im Anfang, sondern stets erst am Ende derselben hervor, in der Zeit der Auflösung der Philosophie, wenn das Denken an Kraft und Stärke abnimmt. Dies ist der Fall nicht nur bei dem Demokrit, sondern ebenso bei den Epikuräern am Ausgange der Philosophie der sokratischen Schulen, und nicht weniger hinsichtlich des Materialismus der französischen Philosophie in der Gesellschaft des Baron von Holbach und endlich auch in dem Materialismus der Gegenwart seit Ludwig Feuerbach. Nur das allgemeine Publicum, welches sich um wissenschaftliche Dinge nicht kümmert, lässt es sich aufbinden, dass der Materialismus eine ursprünglich Speculation sei. Er ist vielmehr keine erste und ursprüngliche, sondern eine secundäre Speculation, welche in allen Perioden der Geschichte der Philosophie in Folge eines Mangels an speculativer Kraft und an Scharfsinn entsteht. Ein gewisser Stumpfsinn und eine gewisse Oberflächlichkeit des Denkens muss erst eingetreten sein, wenn die Lehre von der Köperlichkeit der Seele entsteht. Ihm fehlt nicht nur der Tiefsinn der Speculation, sondern auch der Scharfsinn der Induction. Zu allen Zeiten, in allen Perioden der Geschichte der Philosophie ist er stärker gewesen in der Bestreitung von allgemeinen Meinungen des Lebens, religiösen und moralischen Vorstellungen, als in der Begründung und Ausbildung seiner eigenen Lehren. Die Polemik ist sein Hauptinteresse. Bis auf die Gegenwart gefällt er sich nur in Hoffnungen und Prophezeiungen, dass es dereinst, wenn seine corpusculare Philosophie durch alle Wissenschaften erst weiter ausgebildet sein werde, eine materialistische Psychologie geben werde, die nicht existirt. Sobald vielmehr die Psychologie genöthigt wird, den Inhalt der Erfahrung, sei es auf speculativem oder inductivem Wege in Betracht zu ziehen, fällt ihre corpusculare Hypothese in Nichts zusammen und hat keine andere Bedeutung und keinen Werth als die Coulissen auf dem Theater, während die agirenden Personen sich nicht für eine Maschinerie, sondern für beseelte Wesen halten. Denn allen Inhalt der Erfahrung betrachtet die Corpuscularphilosophie nur als eine Täuschung, welche noch dazu aus dem allein Realen, den Atomen von unbekannten Materien und unerkennbaren Figuren, und den leeren Zwischenräumen in keiner Weise erklärt werden kann.

Der Grund von dieser Unmöglichkeit einer materialistischen Psychologie liegt aber in der allgemeinen Physik, aus deren An-

wendung sie entstehen soll. Denn die corpusculare Atomistik besitzt von der Materie keine physische Erklärung, sondern nur eine geometrische Auffassung, indem sie das Wesen der Materie allein in ihrer Räumlichkeit findet, in der Figur und Grösse der Atome, in ihrer Sonderung durch leere Räume und der dadurch bedingten räumlichen Anordnung, Lagerung und Stellung der Atome. Sie verwechselt die geometrische Materie mit der physischen Materie, von der sie gar keinen Begriff hat. Denn die Materie der Atome ist völlig unbekannt und wird auch gar nicht als etwas Existirendes in Betracht gezogen, sondern ihre räumliche Ausdehnung, die Figur und Lagerung der Atome gilt als alleiniger Erklärungsgrund aller Erscheinungen. So wenig die Geometrie eine Physik ist, kann die Atomistik dafür gehalten werden. Zu einer wohlbegründeten physischen Weltansicht kann man nicht gelangen, wenn man nicht die Materien der Sinne, die geometrische Materie und die physische Materie, von einander unterscheidet; aus ihrer Verwechslung mitander gewinnen wir keine richtigen Begriffe. Ausserdem befindet sich die Atomistik auf dem Standpunkte einer niedern Ausbildung der Mathematik und der Geometrie, da sie die Materie nur als eine beständige, extensive und discrete Raumgrösse kennt und wird in ihrer Auffassung von der Materie bornirt, wenn sie die Anwendung der höhern Ausbildung der Geometrie der neuern Zeit, welche nicht bei der Geometrie der Atomistik stehen geblieben ist, als von der physischen Materie ungültig excludirt, so dass sie nur die Hälfte einer geometrischen Auffassung von der Materie als constitutiv für sie ansieht. Aus ihren Uebertragungen aber auf die Seele, von der offenbar geometrische Auffassungen an sich unstatthaft sind, kann keine Psychologie entstehen. Wenn sie analogisch gebraucht würde, könnte sie verwendet werden, um den richtigen Begriff zu finden, ihre Auffassungen gelten aber nicht als Analogien, sondern als adäquate Begriffe.

An der corpuscularen Atomenlehre rühmt man, dass mit ihr der erste Anfang einer mechanischen Naturansicht gewonnen sei, die auch wir als eine nothwendige Grundlage aller Physik ansehen. Ein solcher Anfang ist vorhanden bei Anaximander, Empedokles und namentlich bei Anaxagoras, er ruht aber auf der Unterscheidung von Geist und Körper und nicht auf ihrer Verwechslung, welche die Atomistik lehrt. Vorzüglich aber gründet sie sich auf der Möglichkeit äusserer Causalität in den Veränderungen

der Natur, welche die Atomenlehre principiell und consequent ausschliesst. Denn die Atome, welche alle Realität in sich begreifen, sind an Figur und Grösse völlig unveränderlich und absolut hart, so dass sie jeder Einwirkung, selbst dem Stosse, einen unaufhebbaren Widerstand leisten, weshalb derselbe überall nicht stattfinden kann. Jede Einwirkung müsste ausserdem entweder in magischer Weise stattfinden, so dass sie den leeren Raum, der die Atome von einander scheidet und zu ihrer Existenz nothwendig ist, in gespensterhafter Weise überspringt, oder wenn sie, indem Atome bewegende Kräfte gegen einander ausüben, gegenseitig auf einander wirken sollen, werden dadurch alle leeren Räume erfüllt, wodurch ihre von einander geschiedene Existenz aufhört und sie selbst in continuirlicher Weise den Raum erfüllend gedacht werden müssen. So wenig die Geometrie eine mechanische Naturauffassung in sich enthält, ebenso wenig ist sie in der Atomenlehre begründet, vielmehr verhalten sich beide, Atomistik und mechanische Naturansicht, wie contradictorische Gegentheile, die einander ausschliessen und aufheben.

Einsichtsvolle Naturforscher, welche die Grundlage und die Consequenz ihrer Lehren kennen, wie Naumann (Grundriss der Thermochemie, Braunschweig, S. 11), haben mit Recht erklärt, „so gut wie nichts hat die chemische Atomentheorie mit der schon von Lucrez und Demokrit aufgestellten atomistischen Lehre gemein“. Wenn man die Weltkörper, die Erde, Proportionstheile chemischer Verbindungen, die Seele Atome nennt, so hat das Wort seinen ursprünglichen Begriff aus der Corpuscularphilosophie verloren, es ist vieldeutig geworden, ihm liegt kein bestimmter Begriff mehr zu Grunde, weshalb es besser wäre, dass es ausser Gebrauch kommt, da Jeder mit dem Worte einen andern Begriff verbindet. Nur das Wort Atom ist im Gebrauch geblieben, die Lehren der corpuscularen Atomistik aber, welche Demokrit aufgestellt und zugleich für die Erklärung vom Wesen der Seele angewandt hat, sind verworfen und ganz andere an ihre Stelle getreten. Denn an die Stelle der geometrischen Auffassung von dem Wesen der Materie, welche den Charakter der Atomistik im eigentlichen Verstande und nach ihrem überlieferten Begriffe bildet, ist eine physische Erklärung von der Materie getreten, welche ihr Wesen nicht hat in der Räumlichkeit, den untheilbaren Figuren und ihren Anordnungen, sondern in den bewegenden Kräften, womit sie den Raum erfüllt. Die moderne Naturwissen-

schaft ruht auf der Unterscheidung der sinnlichen und geometrischen von der physischen Materie, nicht aber auf ihrer Verwechslung wie die Atomistik. Die Atomenlehre hat ausserdem in den Naturwissenschaften mannigfaltige Modificationen, so dass ohne ihre Beachtung kein Urtheil darüber zulässig ist. Die Atomistik gilt auch weit mehr als ein Rechnungs- und Versinnlichungsmittel in den Naturwissenschaften; denn als ein Dogma, wie sie bei dem Demokrit und seinen Anhängern und Nachfolgern auftritt, welches als Weltprincip zur Erklärung aller, der körperlichen. organischen, geistigen und ethischen Vorgänge zureichend sein soll. Jedenfalls aber negirt die Atomistik unserer Naturwissenschaften nicht eine mechanische Naturansicht, womit eine Psychologie bestehen kann, während die corpusculare Atomistik von Demokrit Beides aufhebt. (Abhandlungen zur systematischen Philosophie: Drei Ansichten über das Wesen der Materien, S. 209, die Modificationen des naturwissenschaftlichen Atomismus, S. 230.; Philosophische Einleitung in die Encyklopädie der Physik, die Atomistik, S. 307 u. f.)

Die Psychologie der pythagoräischen Philosophie.

Pythagoras ist nach Herodot der Stifter eines geheimen Gottesdienstes. In seinem geheimen Bunde, den er zu diesem Zwecke gründete, wurden aber nicht blosse religiöse Ansichten gelehrt und fortgepflanzt, sondern zugleich wissenschaftliche Erkenntnisse ausgebildet. Der pythagoräische Bund ist ein Beweis von dem Zusammenbestehen von Religion und Wissenschaft, welche nur sich ausschliessen und bestreiten, wenn ein Gemisch von beiden entsteht, ein Aberglaube, der sich zugleich für wissenschaftliche Erkenntniss hält, und ein polemischer Skepticismus, dem der Bankerott seiner Wissenschaft als Glaube dient. Beide Vermischungen pflegen neben einander herzugehen, nicht selten aber auch gehen sie in einander über und sind hin- und herschwebende Meinungen derselben Denkweise, wie dies die Geschichte der Philosophie an vielen Orten lehrt. Zuerst ist dies der Fall in der corpuscularen Atomistik, in der alle Causalität der Dinge nur eine Magie ist, und deren materielle Bilderchen zur Erklärung der geistigen Thätigkeiten nur Gespenster sind.

Eine eigenthümliche Weltauffassung und Naturerklärung ist aus dem pythagoräischen Bunde hervorgegangen, die sich

wesentlich von allen Richtungen der ionischen Naturphilosophie unterscheidet und eine Grundlage für die platonische Philosophie bildet. In die Anschauung der äusseren Natur vertieft, denken die Ionier und fassen die Materie auf als an sich lebendig und beseelt, und die ganze Welt als Evolution eines ewigen und unendlichen Lebens, oder sie fassen die Materie auf in positiver Unterscheidung von dem Geiste, als einen Inbegriff von qualitativ verschiedenen Elementen, die durch Scheidung und Mischung, welche durch die von dem Geiste ausgehende Bewegung bedingt ist, alle Naturerscheinungen hervorbringen, oder endlich, sie erklären dictatorisch, es existiren nur Körper, und die geometrische Auffassung von der Materie macht alle Erscheinungen, auch die der Seele, durch die Gestalt und Aggregation der einfachen Körper, wie sie wähnen, Jedermann verständlich.

Speculation heisst Anschauung, und in der Anschauung des Universums, indem sie auf das Ganze und nicht bloss auf die Erde den Blick richteten, haben auch die Pythagoräer ihr Nachdenken angestellt. Aber eine Art der Kunst des Denkens, geübt durch die Arithmetik, wandten sie an, um diese Anschauung, von der sie ausgehen, zu begreifen. In Analogie mit dem Wesen der Zahl interpretirten sie ihre Anschauung. Der Zahl entgegengesetzt ist die Menge, der Haufen, die Sammlung der Dinge, wie sie den Sinnen erscheinen, denn die Zahl ist eine Ordnung der Einheit in der Vielheit und der Vielheit in der Einheit. Die Zahl ist eine durch Ordnung in sich bestimmte Mannigfaltigkeit, eine Regel, worin die Menge der Dinge, welche die Sinne gewahr werden, nach ihrem Verhältnisse zu einer in ihrer Mannigfaltigkeit bestehenden gleichartigen Einheit aufgefasst und bestimmt wird.

Der Verstand ist nach einer alten, jedoch nicht veralteten, sondern nur vergessenen Erklärung das Vermögen oder die Capacität, Vieles in Einem und Eins in Vielem durch Unterscheidung und Verbindung, durch die Functionen des Gedankens zu erkennen, welche die Sinne, die nur sammeln und ohne Unterscheidung auffassen, was ihnen gegeben wird, nicht besitzen. Aber doppelt ist das Factum des Denkens, denn nicht bloss wer rechnet, sondern auch wer spricht, denkt, indem er durch Unterscheidung und Verbindung Vieles in Einem und Eins in Vielem erkennt. Daher kommt es wohl, dass die Völker, welche doch nicht, wie manche Popularphilosophen meinen, auf den Kopf ge-

fallen waren, in ihrer Sprachbildung, die aller Wissenschaft vorhergeht und zu Grunde liegt, von dem Rechnen und dem Reden die Bezeichnung für die Erkenntnisskraft des Gedankens entlehnt haben, indem sie dieses Vermögen des Geistes Verstand und Vernunft, ratio und intellectus, *λόγος* und *διάνοια*, genannt haben. Denn der Erkenntniss des allgemeinen Bewusstseins in der Sprache liegt stets ein Inhalt zu Grunde, der beachtet worden ist, während die moderne Philosophie bemüht ist, alle Erkenntniss in einen blossen Formalismus der Logik aufzulösen, dem kein Inhalt entspricht, noch zu Grunde liegt, weshalb sie auch mehr geneigt ist, Verstand und Vernunft als Vermögen und Kräfte des Geistes zu bestreiten und zu verwerfen und als blosse Producte von einem Formalismus aufzufassen, so dass Verstand und Vernunft jedenfalls zu spät zur Wirklichkeit gelangen, um zu sein, was sie sind, die Kraft des Geistes, durch seine Functionen, Vieles in Einem und Eins in Vielem zu erkennen. Daher ist es vorzuziehen, die Sprachen der Völker, denen bereits Verstand und Vernunft innewohnt, als eine Grundlage und Voraussetzung für alle Wissenschaftsbildung anzuerkennen, die aller Philosophie, Physik und Psychologie vorhergeht, als zu meinen, dass ausser ihren Theorien keine Vernunft und kein Verstand vorhanden wären. Leicht ist es, die Vernunft in der Sprache und ihrem allgemeinen Bewusstsein als eine Mythologie zu verdächtigen, schwer aber die Entstehung und Bildung der Wissenschaften zu begreifen, wenn sie sich mit diesem allgemeinen Bewusstsein in einem unaufhebbaren Widerstreite befindet, da alle Wissenschaften die Bestimmung haben, nicht in dem Besitze der Gelehrten zu verbleiben, sondern in das allgemeine Bewusstsein zurückzukehren, woher sie den Anfang ihrer Entstehung empfangen haben.

Wer rechnet oder spricht, hat eine an sich vernünftige Seele, welche ihre Gedanken durch Zahlen und Worte bezeichnen und mittheilen kann, woraus eine allgemeine Verständigung möglich ist, da allen verschiedenen Sprachen und Zahlensystemen, weil sie in einander übersetzt und umgesetzt werden können, ein universelles Bewusstsein zu Grunde liegt, welches die Bedingung aller Erkenntniss und Wissenschaftsbildung ist. So wenig die Natur meine Natur ist, so wenig ist die Vernunft meine Vernunft, da beide ihrem Begriffe nach von gleicher Universalität sind, weshalb auch die Sprache keinen Plural von Verstand und Vernunft kennt, die in ihrer Begriffsbildung oft richtiger verfährt,

als die Systeme der Philosophie, welche Verstand und Vernunft nur im Plural kennen und daher Vernunft und Verstand in Abrede stellen, wo wie sie sagen, dass ihre Vernunft und ihr Verstand in der Pluralität zu Ende geht. Meine Natur und meine Vernunft haben gar keine Existenz ausser in der universellen Natur und Vernunft, denn das Besondere und Einzelne hat Realität und Existenz nur in dem Allgemeinen und ist ausserdem nicht einmal ein Nomen, welches nur in der Sprache existirt, und ebenso wenig eine Zahl, die nur in ihrem System Werth, Wahrheit und Existenz hat.

Das Universum haben die Pythagoräer zuerst als einen Kosmus aufgefasst, als ein Ganzes, in sich bestimmt durch eine Ordnung, welche nicht nur in der Veränderlichkeit aller Dinge Bestand hat, sondern auch das Wesen eines jeden Dinges constituirt. In Analogie mit dem Zahlensystem haben sie ihre Auffassung geltend gemacht. Die Zahl ist das herrschende und und selbst erzeugte Band des ewigen Beharrens der weltlichen Dinge. Denn ohne die Zahlen, glaubten sie, sei nichts erkennbar, ohne sie Alles unbestimmt und ungewiss. Nur das durch Zahlen in sich Bestimmte und Begrenzte ist ein Erkennbares. In den Zahlen ist keine Täuschung, sie sind dem Truge nicht zugänglich. In den Zahlen und ihren Verhältnissen liegen daher die schlechthin sicheren Principien der Erkenntniss aller Dinge. Erkennbar ist nur, was in sich selber ein Bestimmtes und Begrenztes ist; was in sich selbst ein Unbegrenztes und Unbestimmtes ist, wie der Haufe der Dinge, ist durch keinen Begriff fassbar.

Ohne Einheit ist nichts in sich ein Bestimmtes und Begrenztes, sie ist das Wesen der Zahl und zugleich aller Dinge. Alles hat daher in einer Einheit sein Wesen und aus ihr seinen Ursprung, weshalb sie auch Gott die Eins nannten, der Alles umfasst, Alles bewacht und nur Einer ist. Die unbestimmte Menge der Dinge, welche den Sinnen erscheint, nannten sie auch die Zweiheit, d. i. die Zweiheit ohne Einheit. Alle bestimmte Vielheit stammt aus einer Einheit, wodurch die unbestimmte Menge geordnet wird. Die Vollkommenheit der Welt liegt in ihrer Einheit und Begrenztheit, in der bestimmten Vielheit, ihre Unvollkommenheit in der Zweiheit (*δυάς*) und Grenzenlosigkeit (*ἄπειρον*).

Die Ordnung und Gesetzmässigkeit in der Welt ist den Pythagoräern deutlich geworden in der Anwendung der Zahlenlehre für die Erkenntniss aller Dinge. Die Zahlen aber ruhen

auf einem Systeme, wodurch sie ihren Werth und ihre Stellung empfangen, welches in der Zehnheit und der Tetractys, der Summe der vier ersten Zahlen, enthalten ist, wonach sie die Welt construirten. In harmonischen, durch Zahlen bestimmten Verhältnissen bewegen sich daher um das Centralfeuer, dem Sitze und Throne der Gottheit, dem Ursprunge von allem Zusammenhalte und Maasse in der Natur, zehn Weltkörper innerhalb des Umkreises der Welt, bis wohin das Centralfeuer sich erstreckt, welches die Einheit in der Welt, woher alle Bewegung, Leben und Beseelung stammt, repräsentirt, während der Olympos die noch unbestimmte Menge der Zweiheit darstellt.

Da das Centralfeuer sich durch die ganze Welt erstreckt und Ursprung und Bedingung von allem Einzelnen ist, haben auch die Pythagoräer die Natur als eine lebendige aufgefasst, in der Weise des Hylozoismus, von dessen Evolutionslehre sie sich aber entfernten durch ihre metaphysische Zahlenlehre, wonach die Veränderlichkeit aller Dinge durch eine gesetzmässige Ordnung des Kosmus bedingt ist, welche zugleich das Wesen eines jeden Dinges durch Zahlen constituirt. Sie unterscheiden aber vier Formen oder Stufen des Lebens in der Natur, das latente Leben des Samens, gebunden an die Geschlechtstheile, was allen Dingen in der Natur gemeinsam ist, das offenbare Leben der Anwurzelung und des Aufkeimens der Planzen, fixirt im Nabel (Unterleib); das Leben der empfindenden Seele der Thiere, dessen Organ das Herz ist, und das Leben der vernünftigen Seele des Menschen, dessen Organ das Gehirn, der Kopf ist. Die Organe der Zeugung, der Ernährung, des Athmens und des Bluts und endlich des Schädels, repräsentiren Stufen des Lebens und der Beseelung in der Natur, so dass die niedere Stufe zugleich in der höhern mitenthalten ist.

Alle einzelnen Seelen sind Ausflüsse der Weltseele, weshalb die Pythagoräer auch sagten, dass die Seele dem Körper von aussen komme. Sie ist dem Körper eingepflanzt durch Zahl und harmonisches Verhältniss, anima inditur corpori per numerum et immortalem eandemque incorporalem convenientiam. Schwerlich wird dies so zu verstehen sein, dass die Seele ein Product sei aus der Harmonie der Organisation ihres Körpers, da einerseits dem die Annahme des allgemeinen Lebens widerstreite, und die Seele *ἀριθμὸς αὐτοκίνητος* ist, welche den Körper organisirt und harmonisch gestaltet. Das sich selbst bewegende *φύσιν αὐτοκίνητος*

kann die Seele nicht sein, wenn sie Folge aus der Harmonie der körperlichen Organe sein soll.

Durch die Annahme der Seelenwanderung, welche die Pythagoräer lehrten, wird aber ihre Selbständigkeit völlig documentirt, indem sie, von einem Körper getrennt, mit einem andern sich verbindet, der jedoch mit ihr in Uebereinstimmung steht. Daher sagten die Pythagoräer auch, die Seele liebt ihren Körper als Sinnorgan, da die Sinne zur Erkenntniss nothwendig sind, und sie ohne ihre Uebereinstimmung mit dem Körper ihn nicht als Sinnorgan gebrauchen kann. Diese Wanderung findet nur statt durch die Thiergeschlechter, wobei zugleich ein Zustand der Seele gedacht wird vor ihrer Verbindung mit dem Leibe und ein Zwischenzustand zwischen ihren verschiedenen Incorporirungen in der Wanderung. Die Dämonen sind in der Luft schwebende Seelen ohne besondere Verkörperung.

Die Lehre von der Seelenwanderung hat aber mehr eine ethische als physiche Bedeutung. Denn in der Lehre von der Seelenwanderung wird der Körper gedacht als Grab der Seele, als ein unglückseliger Zustand zur Strafe für einen Frevel, und gilt die Seelenwanderung als ein Läuterungsprocess zur Befreiung vom Uebel. In dieser Lehre ist in sinnlicher Vorstellungsweise der Glaube vorhanden von einer Vergeltung und der Unsterblichkeit der Seele, da sie die Auflösung der Identität der Seele, der Persönlichkeit ausschliesst. Die von der Sinnlichkeit beherrschten Seelen wandern durch die Thierkörper und gelangen, wenn sie in diesem Zustande verharren, in den Tartaros zur verdienten Strafe, wo sie von der Gemeinschhaft der Guten ausgeschlossen und von den Erinnyen in unzerbrechlichen Banden gehalten werden; die sich reinigenden Seelen aber gelangen zu höheren Lebensstufen und zu einem gemeinsamen Leben, befreit von der Verkörperung.

Die Pythagoräer unterschieden verschiedene Theile der Seele, pars rationis particeps und pars rationis expers, oder auch drei Theile, *φρένες*, *νοῦς* und *θύμος*. Die ersten beiden Theile haben ihren Sitz im Gehirn, der letztere im Herzen. Die beiden letzten sollen auch dem Thiere, der erste aber dem Menschen eigenthümlich zukommen. Indess ist in diesen Unterscheidungen der Seelenthätigkeit nur ein erster Anfang ihrer Eintheilung enthalten, welche ausserdem zu keiner Klarheit und weiteren Ausbildung gelangt ist und nur als veranlassende Ursache für spätere Eintheilungen, namentlich bei Platon, ein Interesse hat.

Die Psychologie der eleatischen Philosophie.

Xenophanes, Parmenides, Zenon, Melissus.

Die Weltansicht der Eleaten pflegt man Pantheismus zu nennen. Man muss aber zwei Formen des Pantheismus unterscheiden, den Pantheismus der Evolution, den Heraklit und die Stoiker lehren, und den Pantheismus der Immanenz der Eleaten und des Spinoza. Beide gründen sich auf der Identität aller Dinge. Alles, was ist, ist nach der Evolutionslehre ein ewiges und unendliches Leben, welches aus sich selber die Formen und Gestalten seiner Entwicklung erzeugt, und nach der Immanenzlehre ist Alles, was ist, ein bleibendes und beharrendes Sein in gleicher Vollkommenheit. Die eine Identitätsphilosophie verwirft den Begriff des bleibenden und beharrenden Seins, die andere den Begriff des Werdens. Nichts ist, Alles wird, meint die Evolutionslehre, Nichts wird, Alles bleibt, wie es ist, die Immanenzlehre. Denn es scheint, dass das Eine das Andere ausschliesst. Was wird, ist nicht, und was ist, wird nicht. Wer ein Gelehrter wird, ist kein Gelehrter, und wer ein Gelehrter ist, wird kein Gelehrter.

Beiden Denkweisen entgegengesetzt ist die Vielheitslehre der Corpuscularphilosophie, welche alle reale Einheit, Gemeinschaft und Verbindung nur als einen Schein des Vorstellens auffasst. Der Pantheismus, die Identitäts- und Einheitslehre, negirt alle reale Vielheit, welche nur ein Schein des Vorstellens ist. Die Einheit hebt alle Vielheit auf, oder die Vielheit jede Einheit. Nicht Vieles, sondern nur Eins ist, das unendliche Leben oder das sich gleichbleibende und unveränderliche Sein.

Diese drei Formen der Weltansichten, die Einheitslehre der Evolution und der Immanenz, des Seins und des Werdens, und die Vielheitslehre der Atomistik, welche nur in formaler und nicht realer Weise ein Monismus genannt werden kann, ruhen auf den Begriffen des Seins und des Werdens, der Einheit und der Vielheit, wodurch in letzter Instanz über die Realität und Wahrheit der Erkenntniss entschieden wird. Sie sind Formen einseitiger Weltansichten, an sich blosse und unerfüllbare Tendenzen des Denkens, welche willkürlich über die Anwendung und den Gebrauch dieser Begriffe verfügen, indem sie bald den einen, bald den andern Begriff für einen blossen Schein des Vorstellens ausgeben, den sie ausserdem in keiner Weise begreiflich machen können, ohne die Realität und Anwendung des zum Schein herab-

gesetzten Begriffs in unserer Erkenntniss anzunehmen. Den Schein der Einheit, der Gemeinschaft, des realen Zusammenhangs kann die Vielheitslehre der Atomistik nicht leugnen und vermag ihn doch nicht zu erklären. Den Schein der Vielheit vermag weder der Pantheismus der Evolution noch der Immanenz zu entfernen, weshalb er nur in einer unaufhebbaren Polemik bestehen kann. Und dasselbe gilt in gleicher Weise von dem Begriffe des Seins oder des Werdens, wenn der eine oder der andere als ein blosser Schein in's Unendliche behauptet und zugleich bestritten wird.

Man muss auch nicht glauben, dass unter diese drei Formen alle Denkweisen und Systeme der Philosophie sich unterbringen lassen, als wären sie die Schemata für alles Denken. Schon die Philosophie der Pythagoräer und die Lehre von Anaximander, Empedokles und Anaxagoras lassen sich nicht darunter einordnen, noch viel weniger die Weltansichten von Platon und Aristoteles, denn sie ruhen nicht auf dem einseitigen Verfahren, das für einen blossen Schein des Vorstellens anszugeben, was sich aus der willkürlichen Annahme der Realität und Wahrheit der einen oder der andern Hälfte dieser Begriffe nicht erklären lässt, obgleich der Inhalt der Empirie zur Bildung dieser Begriffe nöthigt, deren Realität man bestreitet. Diese drei Formen der Weltansichten sind einseitige Schemata des Denkens, welche aus einem ungenügenden Gebrauche des speculativen und inductiven Verfahrens entstehen. Denn der vollständige Gebrauch der Formen und Methoden des Denkens kann keine einseitige Weltansicht zur Folge haben. Ueberall, wo ein nothwendiger Schein im Erkennen angenommen wird, und daher eine Polemik in's Unendliche stattfindet gegen eine Nichtigkeit, welcher doch eine Wahrheit zu Grunde liegen muss, ist ein ungenügender und unvollständiger Gebrauch des wissenschaftlichen Verfahrens vorhanden.

Von dieser Anwendung der Methoden des Erkennens ist aber nur das Bedürfniss ihres richtigen Gebrauchs vorhanden in dem Eklekticismus, dessen Gedankenlosigkeit oft alle Grenzen überschreitet, wie es der Fall ist in dem sogenannten Materialismus oder Monismus der Gegenwart, der auf der einen Seite mit grösster Leidenschaftlichkeit die corpusculare Atomistik als die allein berechtigte Weltansicht vertheidigt, und auf der andern Seite zugleich mit nicht geringerem Feuereifer die Evolutionslehre von Darwin als die von der Gegenwart endlich entdeckte absolute

Wahrheit hinstellt, obwohl seine Weltansichten contradictorische, sich ausschliessende Gegensätze enthalten. Im Vergleich zu diesem Gemenge von Ansichten, welches nicht weniger in der Form der gelehrten als in der Form einer populären Philosophie existirt, ist es wohlthuend und erfreulich, sich mit den, wenn auch einseitigen Weltansichten der corpuscularen Atomistik, der Evolutionslehre und des Pantheismus der Immanenz zu beschäftigen, welche die vorsokratische Philosophie enthält, weil darin eine Kunst des Denkens in der Bearbeitung der Begriffe und nicht bloss eine Sammlung von überlieferten Meinungen enthalten ist, welches man gegenwärtig Philosophie und Monismus nennt (Abhandlungen zur systematischen Philosophie: die Weltansicht des Materialismus, S. 246).

Sowohl Xenophanes wie Parmenides haben das Absolute, welches in seiner Einheit die Totalität des Seienden in sich begreift, in zwei Attributen gedacht, wie Spinoza. In sich untheilbar und vollkommen fasst Xenophanes Gott auf als die leidenlose Kugel, eine continuirliche und untheilbare Ausdehnung, und als einen Geist, der mit seinem ganzen Wesen allgegenwärtig, ganz sehend, ganz hörend, ganz denkend ist und ohne Bemühen mit seinem Verstande die Welt regiert. Das Eine vollkommene Wesen, welches Alles ist, ist zugleich der ganze Himmel, diese eine stetige und leidenlose Kugel, die Materie und der Geist, die Ausdehnung und der Gedanke.

Wenn auch mehr in ontologischer als in theologischer Form denkt auch Parmenides das absolut Seiende zugleich in der Gestalt einer einheitlichen und ewigen Kugel, deren Raum ohne Unterbrechung continuirlich erfüllt ist, als ein stetiges Ganze in sich und zugleich als Gedanke, denn die Fülle des Seiens ist der Gedanke. Ausser dem Seienden ist kein Sein, und das Seiende, welches in sich ganz erfüllt, sich selber genug und unbedürftig ist, ist zugleich der Gedanke. Das absolute Sein hat keinen Mangel des Seins und ist deshalb zugleich Geist und Materie, Ausdehnung und Gedanke. Die absolute Wahrheit ist die Identität des Erkennenden und Erkannten. Dasselbe ist das Erkennende und das Erkannte. Daher sagt Parmenides auch: Alles ist voll von Gedanken.

Vergleichen kann man diese Auffassung wohl mit dem Hylozoismus, aber doch nicht unter denselben Titel bringen. Denn der Hylozoismus kennt nur eine werdende, aber niemals seiende Identität, welche daher auch eine stets wechselnde und schwankende ist. Die Immanenzlehre aber kennt keine werdende,

sondern nur eine bleibende und beharrende Identität, da sie die Realität des Werdens bestreitet. Geburt und Tod, Entstehen und Vergehen trifft nicht das, was ist, welches beständig bleibt und ist, was es ist, sondern nur die Meinungen der Menschen, welche der sinnlichen Anschauung folgen, die keine Wahrheit hat, weil sie in der Veränderlichkeit der Dinge, die sie gewahr wird, das Sein als nicht seiend und das Nichtsein als seiend auffasst, denn Wahrheit ist nur in der Vernunft, welche in ihrem Denken dem Axiome folgt, dass das Seiende ist, und das Nichtseiende nicht ist.

Innerhalb dieser Weltansicht kann die Physik und Psychologie nur eine Phänomenologie sein. Denn eine Physis, eine Natur giebt es nur unter der Voraussetzung der Realität des Werdens, der Bewegung, des Lebens einer Vielheit von besonderen Dingen; die Wahrheit dieser Begriffe wird aber von den Eleaten bestritten und verworfen, womit sich namentlich Zeno beschäftigt hat, der diese negative Seite in der Bestreitung der Realität der empirischen Erkenntniss vor Allem ausgebildet hat, während Xenophanes und Parmenides die positive Grundlage des Pantheismus der Immanenz gelegt haben, den Melissus, mit ionischen Vorstellungen verbunden, weniger consequent lehrte.

Die Natur ist das scheinbare Werden der Dinge. Die Aufgabe der Physik besteht nur darin, dies scheinbare Werden, welches als täuschende Meinung aus der sinnlichen Anschauung der Menschen entspringt, darzustellen, weshalb die Physik mehr die Form einer Geschichtserzählung als einer erklärenden Wissenschaft annimmt.

Aus der Mischung und Scheidung von entgegengesetzten Elementen, von Licht und Finsterniss, sollen alle Erscheinungen hervorgehen. Die Welt an sich ist Licht, die klare und adäquate Erkenntniss der Dinge an sich; für den Menschen aber in sinnlicher Anschauung aus Licht und Finsterniss gemischt. Daher sah Parmenides, auf dessen Lehre wir diese Darstellung beschränken, den Himmel an als aus Licht- und Finsternisskreisen bestehend. Die Sterne repräsentiren die Lichtkreise, der Raum zwischen ihnen die dunklen Kreise der Finsterniss.

Aus einer Mischung beider Elemente besteht auch der Mensch und vermag daher, da Gleiches durch Gleiches erkannt wird, Beides zu erkennen. Aus ihren verschiedenen Mischungen in den Menschen entspringen die verschiedenen Grade ihrer Erkenntniss, welche

der Mischung entsprechen. Denn Körper und Geist sind in Uebereinstimmung, wie der Körper des Menschen ist, so sind seine Gedanken.

Mit allem Werdenden theilt der Mensch das gleiche traurige Geschick, dass er in Licht und Finsterniss zugleich sich befindet und bald aus dem Einem in das Andere und umgekehrt versetzt sich findet, denn nur in schwankender Meinung begreift er die Vielheit veränderlicher Dinge in der Welt, welche im Absoluten keinen Bestand haben, das nur durch den vernünftigen Gedanken im Widerstreite mit aller Erfahrung als das Ein und Alles im ewigen Sein unveränderlich sich gleich bleibend erkannt werden kann. Die Eleaten haben Alles in einem ausschliesslichen Gegensatze von Sinn und Vernunft, der Dinge wie sie den Sinnen erscheinen und wie sie an sich sind und durch den Gedanken der Vernunft erkannt werden, aufgefasst. In den Sinnen ist Täuschung, Wahrheit nur in der Verunft, weshalb sie auch die Empirie zu erforschen wenig geneigt waren, und Physik und Psychologie für sie ein geringes Interesse hatten.

Die Sophisten.

In einem gewissen Sinne sind die Sophisten moderne Psychologen, welche die Psychologie auf blosse psychische Empirie einschränken wollen. Sie verzweifeln an aller Erkenntniss und bestreiten, dass es eine gegenständliche Wahrheit des Denkens giebt, weshalb für sie nur eine Kunst des Denkens aber keine Wissenschaft vorhanden ist, welche auf der Voraussetzung ruht, dass es Wahrheit giebt, die durch ein gesetzmässiges Denken erkannt werden kann. Physik und Psychologie sind als Wissenschaften innerhalb der sophistischen Denkweise unmöglich, da jede Wissenschaft in dem Sein ihres Gegenstandes eine Bedingung ihrer Möglichkeit hat, welches nicht stattfinden kann, wenn alle gegenständliche Wahrheit und Allgemeingültigkeit des Denkens nicht bloss bezweifelt, sondern geradezu verworfen wird.

Die moderne Psychologie in einer gewissen Richtung besitzt eine grosse Zuneigung und Verehrung für die Sophisten, indem sie die Psychologie ohne Seele auf blosse psychologische Empirie einschränken will. Die Corpuscularphilosophie oder der Materialismus erkennt freilich in der Annahme der Atome, des Leeren, der Bewegung und den dadurch bedingten verschiedenen Aggre-

gationen der Atome eine gegenständliche Wahrheit des Denkens, dennoch liegt in dieser Philosophie ein Moment und Anlass des Ueberganges in die Sophistik nicht bloss in der Lehre, dass aller Inhalt der Empirie eine Täuschung ist, sondern auch in der Annahme einer an sich zusammenhangslosen Vielheit des Seienden, der einfachen Körper oder der Atome und der Realität des Leeren oder des Nichtseienden, weil dadurch alles logische Denken gleichfalls mit einem täuschenden Schein behaftet wird, da es durch die Annahme der Realität des Nichtseienden oder des Leeren einen unvermeidlichen und unaufhebbaren Widerspruch in sich verhüllt, und alles logische Denken in sich nichtig und unwahr ist, wenn es aus den Aggregationen der an sich zusammenhangslosen Atome einen Zusammenhang, eine Einheit, eine Gemeinschaft und Wechselwirkung ableitet, der doch nichts weiter als eine leere Imagination ist ohne alle objective Wahrheit, wodurch das logische Denken zu einem blossen Spiele mit Begriffen wird, welches zuletzt ausartet in die Kunst des Figurenzeichnens, welches Bilder mit Begriffen verwechselt.

Dies blosse Spielen mit Begriffen treibt der moderne Materialismus wie die alte Sophistik. Erst erklärt er den Geist als eine Function des Gehirns und hinterher alle Materie für einen blossen Sinnesschein. Das ganze materielle Universum, zusammengesetzt aus den kleinen einfachen Corpuskeln, den Atomen, ist ihm die wahre Realität, welche am Ende sich in blosse Vorstellungen und Erscheinungen auflöst. Seine einzige Realität, die Materie, deren Function, sobald sie zum Gehirn wird, der Geist ist, gestattet ihm zuletzt einen Idealismus in Begriffsdichtungen zu erfinden, um das Gemüth gläubiger Herzen zu befriedigen. „Er fordert von uns als Naturkundigen“, wie ein intelligenter Mediciner schreibt, „die Dinge dieser Welt in möglichster Prosa zu sehen, wenn sie uns aber alsdann nicht gefallen, so gestattet er uns freundlich, dahinter eine bengalische Flamme zu entzünden und die Dinge nach Belieben durch rothe oder blaue Beleuchtung zu verklären, in der Hoffnung, dass auch das Gemeine und Triviale durch den Lichtreflex vergoldet werde“. Und das unschuldige Publicum glaubt, dass dies Begriffsspiel Philosophie und nicht Sophistik, und dass das brillante Feuerwerk Idealismus und nicht blauer Dunst ist. Die Grenzscheide ist schwer zu ziehen zwischen der Corpuscularphilosophie und der Sophistik, welche ihr Begriffsspiel freilich noch für andere Zwecke

übte als zur Anfklärung des Pnblicnms, damit es nicht dnrch den Glauben zu irrigen Vorstellungen verleitet wird.

Die Psychologie ohne Seele ist die Seelenkunde der Sophisten. Sie kennen gar keinen Begriff der Seele, sondern nur Thatsachen des Bewusstseins, welche sic sammeln, blosse Empirie, woran sie sich halten. Eine Sammlung von verfliessenden Empfindungen und Begierden, Lust und Unlust, ohne ein statthaftes Urtheil über Wahrheit und Irrthnm, Gntes und Böses, überreden sie sich oder Andere, erscheine als Seele, falls sie diese Inconsequenz sich gestatten, dass es nicht bloss Erscheinungen, sondern anch ein Etwas giebt, dem Etwas erscheint, was daher auch nicht bloss ein Haufen und eine Sammlung von verschiedenen Empfindungen, Vorstellungen, Gefühlen und Begierden, welche hervortreten und verschwinden, sein kann, sondern ein in diesem Wechsel von Erscheinnngen sich gleichbleibendes und subsistirendes urtheilsfähiges Subject sein wird, welches nicht bloss diese wechselnde Sammlung von Vorstellungen wahrnimmt, sondern über ihre Wahrheit und ihren sittlichen Werth Entscheidungen trifft, wodurch er zu vernünftigen Erkenntnissen und Entschlüssen zu gelangen im Stande ist. Zum Begriffe einer Sache kann man nicht gelangen ohne die Wahrnehmung ihrer Erscheinungen, aber eine gedankenlose Empirie in unendlicher Vielrederei erzeugt keine Begriffe.

Die Psychologie in der griechischen Philosophie der sokratischen Schulen.

In ihrer zweiten Periode schreitet die griechische Philosophie fort von Sokrates zu Platon und Aristoteles. Die Fortbewegung von Sokrates zu dem Aristippos, Antisthenes und Eukleides, den Cyrenaikern, den Cynikern und der Schule von Megara nnd von dem Aristoteles zu den Epikuräern und Stoikern, der neneren Akademie und der älteren Skepsis, kann nicht in gleicher Weise als ein Fortschritt in der Geschichte der griechischen Philosophie beurtheilt werden. Die Epikuräer wiederholen die Corpuscularphilosophie des Demokrit und modificiren die Richtung des Aristippos, die Stoiker acceptiren die Evolntionslehre des Heraklit und bilden fort die Auffassung der Cyniker über den Zweck des Lebens. Die neueren Akademiker und die älteren Skeptiker verzichten auf die Erkenntniss und begnügen sich mit der Aufstellung einiger haltungsloser Lehren.

Nur der Einfluss des Sokrates hält alle diese verschiedenen Richtungen zusammen und bestimmt ihren Charakter. Mag alle Erkenntniss der uns umgebenden Welt zweifelhaft sein und unsere Capacität überschreiten, dem Sokrates ist es nicht zweifelhaft, dass die Erkenntniss dessen, was der Mensch in dieser Welt zu thun hat, wahr und gewiss ist. Die sittliche Erkenntniss ist wahr und gewiss und kann für sich, meinte Sokrates, unabhängig von aller physischen Erkenntniss, deren verschiedene Dogmen zur Verzweiflung an der gegenständlichen Wahrheit aller Erkenntniss die Sophisten verführt hatte, gewonnen werden. Die Physik ist keine Lehrmeisterin der Ethik. Die Gewissheit der ethischen Erkenntniss und ihre Ausbildung zu einer sittlichen Weltansicht, durch Sokrates zuerst gegründet, bleibt das Band aller Richtungen in dieser zweiten Periode der griechischen Philosophie und bestimmt ihren Charakter, der nicht weniger in der Speculation von Platon und Aristoteles als in den mehr untergeordneten Nebenrichtungen der Cyniker und Cyrenaiker, der Epikuräer und der Stoiker und selbst der ältern Skepsis und der neueren Akademie, wenn auch in mannigfachen Abweichungen, vorhanden ist und oft in dem Maasse prävalirt, dass die beiden übrigen Theile der Philosophie, die formale und die reale Philosophie, die Logik und die Physik, nur als Nebengebiete, als subordinirt der idealen Philosophie oder der Ethik, betrachtet werden.

Psychologie ist nur vorhanden, wenn die Philosophie nicht bloss Logik und Ethik, sondern zugleich Physik in sich umfasst. Bei dem einseitigen Sokrates aber, sowie bei den Neuakademikern und den ältern Skeptikern ist alle Physik nur etwas Untergeordnetes, weshalb auch ihre psychischen Lehren nur eine logische und ethische Bedeutung haben und für uns an diesem Orte nicht in Betracht kommen.

Das Zurücktreten der Physik ist freilich auch bei dem Sokrates vorhanden, aber bei ihm findet sich doch eine Lehre, welche für die Auffassung der Natur und des Wesens der Seele von grosser Bedeutung geworden ist.

Die Physik nimmt innerhalb dieser zweiten Periode der Geschichte der griechischen Philosophie überall eine andere Stellung ein als in der ersten Periode, wo die Naturphilosophie das Ganze repräsentirt, während sie in dieser Zeit nur als ein integrirender Bestandtheil des Ganzen neben der Logik und Ethik anerkannt und aufgefasst wird. Vor Sokrates ist die Philosophie ein un-

geschiedenes Ganze, vorherrschend wenn auch nicht ausschliesslich Naturphilosophie, nach Sokrates aber tritt die Sonderung ein, die Philosophie wird als ein Ganzes in ihren drei Theilen, der Dialektik, Physik und Ethik, aufgefasst und abgehandelt. Die Auffassung der Welt von dem physischen Standpunkt ist nicht mehr das Ganze sondern nur eine Betrachtungsweise der Dinge neben der ethischen Weltansicht und den allgemeinen Grundbegriffen und Principien, womit die Logik oder die Dialektik sich beschäftigt. Die drei Realprincipien des Erkennens, die Materie, der Geist und das Absolute, von deren Begriffen jede Weltansicht abhängig ist, können aber im Besondern sowohl von dem physischen wie vom ethischen Standpunkt aus aufgefasst werden, welches namentlich auch von der Seele gilt. Die Auffassung des Lebens der Seele durch die Ethik und die Logik gehören aber der Psychologie nur an, sofern sie als angewandte Philosophie behandelt wird, nicht aber, sofern sie als Physik der Seele ein Theil des Systems der Philosophie ist. In dieser Weise aufgefasst, werden wir in diesem zweiten Abschnitte uns nur mit den Lehren von Sokrates, Platon und Aristoles, den Epikuräern und den Stoikern zu beschäftigen haben.

Der psychologische Determinismus.

Sokrates.

Die Selbsterkenntniss, welche Sokrates als Grundlage aller Wissenschaften fordert, ist an sich die Erkenntniss von der Stellung des Menschen in der Welt, seinem Leben und Handeln, der Wahrheit und der Gewissheit seines Denkens und Erkennens. Das Postulat ist anthropologisch und nicht bloss psychologisch, es betrifft nicht bloss den Inhalt der innern Erfahrung, sondern zugleich den Inhalt der äussern Erfahrung, da eine Selbsterkenntniss eine Erkenntniss des Menschen nach seiner Stellung in der Welt in sich umfasst und nicht bloss beschränkt werden kann auf den Menschen als ein intelligentes und handelndes Wesen. Als ein weit um sich schauendes Wesen haben ihn die Griechen aufgefasst, welches daher auch nach seinem Standpunkte in der Welt sich verstehen muss. Diese Seite kommt für den Sokrates aber weniger in Betracht als die anderen beiden Bestimmungen in dem Begriffe des Menschen als eines intelligenten und handelnden Wesens, da Sokrates die Physik, deren bisherige Ergeb-

nisse dem Zweifel verfallen waren, weniger schätzte als die Logik und vornehmlich die Ethik.

Der Begriff des Menschen ist aber an sich kein allgemeines und nothwendiges Princip der Philosophie, wie der Begriff der Materie, des Geistes und des Absoluten, sondern an sich ein Erfahrungsbegriff von einem Einzelwesen, wie der Begriff der Eiche und des Löwen, dessen Werthschätzung nicht mit ihm selber verwechselt werden darf, woraus der Anthropologismus entsteht, der den Erfahrungsbegriff von dem Menschen zum Princip seiner Weltanschauung macht. Der Mensch ist nicht das Princip noch der Endzweck der Welt. Die Anthropologie ist an sich kein Theil des Systems der Philosophie, sondern kann, wenn sie nicht bloss beschränkt wird auf die Naturgeschichte des Menschengeschlechts, nur als angewandte Philosophie richtig aufgefasst und behandelt werden, in welchem Falle sie nicht in die falsche Werthschätzung des Anthropologismus, der nur ein Inbegriff von Paralogismen ist, verfällt.

So sehr Sokrates auch die Selbsterkenntniss des Menschen fordert und zum Fundamente des Wissens macht, er ist doch weit entfernt von dem Anthropologismus des Sophisten Protagoras, wenn dieser den Menschen wie er ist zum Maasse der Wahrheit macht und dadurch zu sophistischen logischen Lehren gelangt, welche uns später beschäftigen werden.

Der Mensch ist dem Sokrates ein vernünftiges Wesen, welches nicht sich, sondern die Vernunft zum Kriterium der Wahrheit seiner Erkenntnisse und des sittlichen Werthes seiner Handlungen macht. Die Vernunft ist aber nicht des Menschen Vernunft wie der Mantel, den der Eine trägt, und das Haus, das er bewohnt, sondern die Alles beherrschende und nach Zweken ordnende Macht in der Welt, der Gott, unsichtbar und eine Einheit wie die Seele. Die Naturbetrachtung von Sokrates ist ethisch oder teleologisch, indem er in der Natur nichts Anderes als eine planvolle Ordnung gewahr wird, in der der Mensch als ein besonderes Wesen, welches die Götter und ihre Anordnungen verehrt, seine Stellung hat.

Die Vernunft ist nach dem Sokrates die erkennende Vernunft, aus deren Einsicht alles sittliche Handeln mit innerer Nothwendigkeit entspringt. Alles Handeln ist abhängig von der Erkenntniss, und wie die Erkenntniss ist, ist das Handeln. Niemand kann sittlich handeln, ohne vorher das Gute erkannt zu haben und wer es erkannt hat, thut es, weil er es erkannt hat. Die Er-

kenntniss selbst ist das höchste Gut, und alle Tugend ein Wissen und daher lehrbar. Deswegen lehrte Sokrates auch, dass Niemand freiwillig fehle, böse und schlecht sei, sondern aller Frevel entspringe aus Unverstand. Alle wollen das Gute, welches sie erkannt haben, und fehlen nur aus Irrthum und Mangel in der Erkenntniss. Die Moralität ist abhängig von der Intellectualität, die Praxis von der Theorie, der Wille vom Verstande.

Dieser psychologische Determinismus, der von dem Sokrates ausgeht, eine griechische Denkweise, geht hindurch nicht nur durch die verschiedenen Systeme in den sokratischen Schulen, welche das handelnde Leben von dem theoretischen und beschaulichen abhängig machen, da sie umgekehrt wie Kant der theoretischen Vernunft das Primat geben vor der praktischen, sondern findet sich auch vielfach in der mittelalterlichen wie in der neuen Philosophie vor Kant und seit Kant, hat aber seinen Ursprung in den Lehren des Sokrates, wodurch er einen weit ausgedehnten Einfluss ausübt.

Die innere Nothwendigkeit gilt im Determinismus als Freiheit, und die äussere Abhängigkeit als Nothwendigkeit. Das Spätere in der Entwicklung gilt als nothwendige Folge des Früheren. Und indem die Erkenntniss als der Anfang aller geistigen Entwicklung gesetzt wird, ist davon alles Spätere, das Wollen und das Handeln nur eine nothwendige Folge. Die Handlungen erfolgen aus der vorhergehenden Erkenntniss mit derselben Nothwendigkeit, wie aus den Prämissen die Schlussfolgerung.

Das Problem der Freiheit, deren Begriff das Princip der Ethik ist, liegt der Sache nach ausserhalb des Gebietes der Physik und der Psychologie. Sie können es, ohne die Thatsachen der geschichtlichen Wissenschaften, deren Philosophie die Ethik ist, in Betracht zu ziehen, überall nicht lösen. Die Psychologie als Physik der Seele führt von selbst zum Determinismus, wenn sie ihre Grenze als eine besondere Disciplin nicht innehält, da alle Physik nur ein nothwendig Geschehendes erkennt. Deshalb wird der Begriff der Freiheit in der Psychologie eingeschränkt und gleichgestellt dem der innern Nothwendigkeit in dem Zusammenhang der Glieder einer Entwicklung, welche als Grund und Folge sich zu einander verhalten, wodurch aber zugleich auch der Begriff des Willens und des Handelns eingeschränkt und daher nicht richtig aufgefasst wird, weil alles Wollen und Handeln subordinirt wird der erkennenden Vernunft und als Folge

der Erkenntniss des Verstandes gedacht wird. Nicht der Wille ist das Princip der sittlichen Welt, sondern die erkennende Intelligenz, deren Ideen, Begriffe und Gedanken als Causalitäten aufgefasst werden. Diese griechische Denkweise des Sokrates ist die Folge einer Psychologie, welche als Physik der Seele ein Problem löst, das in Wahrheit nicht in ihrem Umfange liegt.

Es zeigt sich hierin aber zugleich, dass Sokrates und die von ihm abhängige Philosophie, obwohl sie ihr Wesen hat in ihrem Bestreben, die vorhergehende und ausschliessliche physische Weltbetrachtung durch eine ethische Auffassung zu ergänzen, doch in einer Abhängigkeit von der Physik sich befindet, wodurch selbst ihre ethische Weltansicht leidet und nicht als die universelle und wahre, sondern nur als die ethische Weltansicht der griechischen Philosophie anerkannt werden kann, deren Einfluss freilich durch alle Perioden der Geschichte der Philosophie sich erstreckt.

Die unsterbliche Seele.

Platon.

Wie alt auch der Glaube sein mag an die Unsterblichkeit der Seele, der aus keinem Systeme der Philosophie, aber doch aus einer Weltansicht stammt, welche die Völker in religiösen und dichterischen Vorstellungen aus dem praktischen Bewusstsein des Handelns und des Lebens gewonnen haben, der Begriff einer unsterblichen Seele gehört wesentlich der platonischen Philosophie an als Element einer Weltansicht, von der wir nicht zu sagen wissen, ob die Weltansicht noch mit dem Namen Platon's bezeichnet werden kann, worin dieses Element fehlt.

Dieser Glaube und diese Lehre ist überall nichts für sich, losgetrennt von dem Ganzen, sondern hat Wahrheit und Beweiskraft nur als ein Element in dem Ganzen einer Weltansicht. Selbst der Materialismus, der die Unsterblichkeit der Seele bestreitet und an die Ewigkeit der Materie glaubt, bestätigt, dass die eine wie die andere Annahme nur Bestand und Begründung hat in dem Ganzen einer Weltansicht. Eine aus Atomen zusammengesetzte Seele ist eine vergängliche Erscheinung, welche mit der Auflösung des Aggregats von Atomen verschwindet, welches die Seele bildet. Wäre die Seele kein Aggregat von Atomen, sondern selbst Ein Atom, würde sie ein Unbedingtes und

Unvergängliches sein wie die Atome, welche Dinge an sich sind, wovon es keine sinnliche Anschauung und keinen empirischen Begriff giebt. Der Begriff der Seele ist abhängig von einem Systeme des Erkennens, von einer Weltansicht, welche darüber entscheidet, ob die Seele als eine vergängliche Erscheinung oder als ein Ding an sich gedacht wird, und der Streit über ihre Sterblichkeit und ihre Unsterblichkeit, über ihre bloss phänomenale oder substantielle Natur, ist nur eine Uebung in der Dialektik, wenn man meint, diese Frage für sich zur Entscheidung bringen zu können, die abhängig ist von dem Princip und dem System des Erkennens, das allen Wissenschaften der Natur wie der Geschichte in gleicher Weise zu Grunde liegt.

Der platonische Begriff einer unsterblichen Seele ruht auf der idealen Weltansicht, welche ihren Namen empfangen hat aus der Ideenlehre Platon's. Die Ideenlehre Platon's ist aus der Zahlenlehre der Pythagoräer entstanden, d. h. beiden Constructionsmitteln der Welt liegt ein gleiches Motiv des Denkens zu Grunde. Den Inbegriff der veränderlichen Erscheinungen, die sinnliche Welt, wollen sie begreifen aus einer durch Einheit und Vielheit bedingten Weltordnung, wodurch alle Veränderungen ihr Maass, und alle veränderlichen Dinge ihr Wesen erhalten. Die sinnliche, wahrnehmbare Welt wird aus der intelligiblen, durch den Gedanken erkannten Welt, aber nicht aus sich selber verstanden und begriffen. Die Zahl ist Vieles in Einem und Eins in Vielem durch einen Verstand, welcher das Vermögen einer solchen Erkenntniss besitzt. Aber nicht bloss wer rechnet, denkt, sondern auch wer spricht, hat Verstand und Vernunft und bringt daher nicht bloss Zahlen, sondern auch Begriffe hervor, welche nach Platon das wahre bleibende Sein und Wesen der Dinge denken. Die Idee ist das bleibende Sein und Wesen der Dinge, welches in Begriffen gedacht und erkannt wird.

Von den Ideen spricht Platon nur in der Mehrheit, wie Kant von den Dingen an sich. Aber die Ideen sind nicht bloss eine Mehrheit, sondern eine Ideenwelt, d. h. ein System von Begriffen, welches die Ordnung denkt und erkennt, wodurch die veränderliche Erscheinungswelt der Sinne bedingt und das Wesen eines jeden Dinges in der veränderlichen Erscheinungswelt constituirt wird, weshalb Platon wie die Pythagoräer das absolute Werden, den Herakliteischen ewigen Fluss und das unbestimmt Unendliche dieser verfliessenden Erscheinungswelt der Sinne als

ein Reales und für sich Erkennbares verwirft. Dies Unendliche flieht alle Erkenntniss, was erkennbar sein soll, muss, sagen die Pythagoräer, durch Zahlen oder, sagt Platon, ein durch Begriffe in sich selber Bestimmbares sein, weshalb auch Platon Gott nicht als ein unbestimmt Unendliches des sinnlichen Vorstellens, sondern als das Maasshaltige auffasste. Gott und nicht der Mensch ist das Maass aller Dinge Die Ideenlehre Platon's beruht auf demselben Motiv des Denkens wie die Zahlenlehre der Pythagoräer, aber die Ideenlehre ist universeller als die Zahlenlehre der Pythagoräer, wie der Gedanke der Logik und das Wort der Sprache universeller ist, als die Zahl und das Denken der Mathemathik. Die sinnliche Welt, ein Inbegriff von veränderlichen Vorstellungen, ist nicht das Universum, denn dasselbe ist der durch Zahlen und Begriffe bestimmte und geordnete Kosmus als Gegenstand einer Intelligenz, welche Vieles in Einem und Eins in Vielem erkennt.

Von der Genesis der Dinge, wodurch sie ihre Natur empfangen, handelt nach Platon die Physik, welche die Psychologie in sich begreift. Die sinnliche Welt, sichtbar und körperlich, ist entstanden aus einer vernünftigen nach einem unvergänglichen Vorbilde wirkenden Ursache als ein Abbild der Ideenwelt in der Materie, die an sich ohne Maass und Regel dadurch ein in sich abgeschlossenes, vernünftiges, beseeltes und lebendiges Ganze durch göttliche Vorsehung geworden ist. Die Welt entsteht nach Platon nicht aus den Ideen, der logischen Vernunft, sondern aus Gott, dem an sich Guten, welches die Ursache aller Realität ist.

Als ein lebendiges Ganze, welches alle Lebensformen in sich umfasst, besteht die Welt aus der Seele und dem Körper. Den Weltkörper bilden die vier Elemente, Feuer, Wasser, Luft und Erde, welche das Universum in ihrer Totalität in sich umfasst. Die Welt ist die Einheit ihrer Materie in den vier Elementen.

Die Seele aber sieht Platon an als ein Mittleres und Vermittelndes zwischen der Vernunft und dem Körper. Die Vernunft wohnt der Seele inne, die Seele aber dem Körper. Die Vernunft kann nicht ohne Seele in der Körperwelt existiren. Durch die Beseelung hat die Körperwelt Theil an der Vernunft. Die Entstehung der Seele beschreibt Platon daher als eine Mischung aus den entgegengesetzten Principien, der Vernunft und des Körpers. Theil hat die Seele mittelst der Vernunft an der Ideenwelt, aber auch zugleich lebt sie in der Sinnenwelt,

verbunden mit dem Körper. Die Principien der materiellen und der Ideenwelt müssen in der Seele verbunden sein, nicht nur weil sie beide vermittelt, sondern auch weil Gleiches nur durch Gleiches erkannt werden kann. Was die Seele erkennen soll, das muss sie sein, um es erkennen zu können, daher enthält sie zugleich in sich das Princip der materiellen Erscheinungswelt und der Ideenwelt der Vernunft. Sie vermittelt die materielle Erscheinungswelt mit der Vernunft.

In antiker Weise fasst auch Platon die Seele auf nicht bloss nach ihrer innern Seite als Princip des Bewusstseins, sondern zugleich als wirkend in der Materie, denn die Seele ist der Grund aller Bewegung und Gestalt in der Körperwelt, und ebenso entspringt aus der Seele alle in der Welt herrschende Ordnung und Harmonie, alle Zahlen und Maassverhältnisse, da die Seele aus den beiden Principien der Einheit und Vielheit besteht, worauf alle Ordnung und Harmonie nach Zahlen und Maassverhältnissen beruht. Es liegt demnach auch in der Gestalt und in der Bewegung, in der Ordnung und den Maassverhältnissen der Körperwelt ein Erkenntnissgrund für die Existenz und die Wirksamkeit der Seele, deren Begriff die Alten universeller als die Modernen aufgefasst haben.

Die Seele ist aber gleichfalls das Princip von allem Bewusstsein im Ganzen und im Einzelnen, fähig der Erkenntniss des Sinnlichen und Intelligiblen. Die Weltseele, welche den ganzen Weltkörper und seine Elemente belebt, ist zugleich die Quelle aller einzelnen, individuellen Seelen, ihrer Vorstellungen und Meinungen, wie alle einzelnen Körper aus den Verbindungen der vier Elemente des Weltkörpers entstehen.

Das Leben aller einzelnen Dinge in der Welt stammt aus dem Leben der Welt, und ist kein Zufall, der hinterher zu einer an sich todten Welt hinzukommt. Nichts weiter als dieser Gedanke liegt der Auffassung Platon's zu Grunde, wenn er die Welt ein *ζῷον* nennt. Die einzelnen Formen des Lebens in der Welt sind nicht das Leben der Welt, sondern einzelne Formen desselben. Alle Geschlechter der Pflanzen und Thiere sind Formen des Lebens auf der Erde oder der Erde, falls man sie als ein Totum in sich auffasst. Dem Platon zuzuschreiben, dass er die Welt als ein Thier gedacht habe, dieser Einfall ist nur eine Folge der Manier, die Lehren der Alten ohne Verstand durch Buchstabendienst und Wortklaubereien zu gewinnen. Dass die Welt ein geistiges

Wesen, eine Weltseele ist, muss in derselben Weise gedacht werden, wie der Satz, die Welt ist ein *ζῷον*.

Beide Bestimmungen in dem Begriffe der Seele, nämlich, dass sie einerseits der Grund ist aller Ordnung und Harmonie nach Zahlen und Maassverhältnisssn in der körperlichen Natur und andererseits die Quelle von allem Bewusstsein, stehen auf's Innigste in Verbindung. Denn Alles wird nach Platon wie nach den Pythagoräern erst durch die Zahl und ihre Principien, die untheilbare Einheit und die theilbare Vielheit, ein Erkennbares, und die Seele kann nicht das Erkennende sein, wenn sie nicht zugleich das Princip des Erkennbaren ist. Sie erkennt die Welt, welche sie bildet und durchdringt, bewegt und gestaltet, ordnet und regelt durch ihre Principien. Was Princip des Wesens und der Erscheinungen der Dinge ist, dasselbe ist das Princip des Erkennens.

In der Seele unterscheidet Platon zuerst das Sterbliche und Vergängliche von dem Göttlichen und dem Bleibenden, die veränderlichen Empfindungen der Sinne von den bleibenden Gedanken der Vernunft. Jenes kommt der Seele zu durch ihre Verbindung mit dem Leibe, woher sie Einwirkungen empfängt. Es entstehen daraus stets veränderliche Empfindungen, da der Körper in stetiger Veränderung begriffen ist. Er erhält sich nur, indem an die Stelle des Ausgeschiedenen stets Neues aufgenommen wird, das er seiner Erhaltung wegen begehrt. Den sterblichen Theil der Seele aus ihrer Verbindung mit dem Leibe nennt Platon das *ἐπιθυμητικόν*, die begehrliche Seele. Der Leib stammt nicht von Gott, sondern von den gewordenen Göttern, den einzelnen Himmelskörpern, von der Erde, deren vier Elemente den Leib bilden.

Der göttliche Theil der Seele, die Vernunft, stammt nicht aus den Himmelskörpern, den gewordenen Göttern, sondern von Gott. Die Vernunft ist der Erkenntniss des Ewigen und der Ideen, des wahren bleibenden Seins und Wesens der Dinge theilhaftig. In ihrem Ursprunge aus Gott liegt die Möglichkeit der Erkenntniss der Wahrheit. Was sie in ihrem Ursprunge schaute, dasselbe vermag sie in ihrem Leben wiederzuerkennen, wenn sie durch die Dialektik des Gedankens sich von dem Scheine der Sinne befreit.

Die begehrliche und die denkende Seele, einander direct entgegengesetzt, können nur durch ein Drittes, Vermittelndes, mit einander verbunden werden, den *θυμός*, die muthige Seele, welche

für sich ohne vernünftige Einsicht wirkt, zürnend das sinnliche Begehren zurückweist und an sich der Vernunft, dem Guten und Edlen von Natur zugewandt ist. Der Muth dient der Vernunft zur Bestreitung und zur Unterordnung der sinnlichen Begierde unter ihre Herrschaft.

Die drei Theile der Seele repräsentiren zugleich Formen und Stufen der beseelten Wesen, die Pflanzen die begehrliche, die Thiere die muthige und der Mensch die vernünftige Seele. Auch die Völker werden hiernach classificirt, in den Phöniciern und Aegyptern, welche nach dem Erwerb der sinnlichen Güter trachten, prävalirt die begehrliche Seele, bei den nördlichen Barbaren die muthige und in den Griechen die vernünftige Seele.

Da die Seele das Princip des Lebens in der Materie ist, so durchdringt sie nicht nur den Körper und hat in ihm daher keinen particularen Sitz, sondern steht seine Organisation auch in Uebereinstimmung mit dem Wesen der Seele und ihren Theilen. Entsprechend der vernünftigen Seele ist der Kopf, ihr Sitz, gebildet, das Organ der Erkenntniss, bekleidet mit wenig Fleisch, nimmt er bei dem Menschen, dem venünftigen Thiere, die oberste Stelle ein.

Die muthige Seele wohnt in der Brust und dem Herzen, unter dem Kopfe, den Befehlen der Vernunft untergeordnet, jedoch durch den Hals vom Kopfe geschieden, damit Muth und Vernunft sich nicht vermische und verwechsle.

Die begehrliche Seele hat ihren Sitz im Unterleib, die Bauchseele, durch das Zwergfell geschieden von dem Sitze des Muthes, weil er bestimmt ist zum Organ der Vernunft, damit sie die begehrliche Seele lenkt und beherrscht. Zu dem Zwecke ist dem Muth ein ahnungsvoller Wächter in der Leber gegeben, welche, glatt und glänzend, Bitteres und Süsses gemischt enthält und darum geeignet ist, die Gedanken der Vernunft wie in einem Spiegel zu reflectiren, und wenn die Vernunft droht, die Begierden durch Bitterkeit zu schrecken weiss und den Sturm der Begierden, wenn sie Sanftmuth schickt, durch Süssigkeit beruhigt. Die Organe des Leibes haben also nach Platon zugleich eine psychische Bedeutung. Der Mensch ist ein Mensch und nicht bloss eine Seele, sondern ein vernünftiges Wesen an Leib und Seele.

Ueber Tod und Geburt, über Präexistenz und Unsterblichkeit, über die Seelenwanderungen und die Vergeltung hat Platon

es vorgezogen, mehr in einer mythischen und dichterischen als in einer prosaischen und doctrinellen Darstellung seine Ansichten auszusprechen. Geschiedene Disciplinen und Lehrfächer der Philosophie kennt er überall nicht, denn die Philosophie ist keine fertige Wissenschaft der Ueberlieferung, sondern eine lebendige stetig aus der dialektischen Kunst des Gedankens hervorgehende, deren Besitz von diesem Leben des vernünftgen Gedankens, der die Sprache der Seele in der Unterredung mit sich selber ist, abhängig ist. Von der mythischen Darstellung des Platon und zwar seiner Gedanken und Begriffe gilt vielleicht das bekannte Wort: „Wenn die Wahrheit eine Dichtung ist, wird auch die Dichtung wahr sein". Dass diese Darstellung etwas Anderes sei als eine Darstellung Platonischer Ueberzeugungen und Begriffe, wird Niemand glauben wollen.

Alles, was lebt, präexistirt vor dem Leben. Das Princip des Lebens ist nicht die Materie, sondern die Seele. Sichtbar macht die Materie das Leben, die an sich das unbestimmt und unbegrenzt Unendliche und quantitatives Dasein ist, welches, für sich eigenschaftslos und unerkennbar, nur als nothwendige Bedingung und Voraussetzung gilt für die Möglichkeit, dass überall etwas sichtbar wird und als ein Veränderliches erscheint. Zur erkennbaren und wahrnehmbaren Materie wird sie erst, da sie ein Bild oder Abbild der Ideenwelt wird, wodurch in diese grenzlos und unbestimmt unendliche Materie, die keinen Begriff hat, Bewegung und Leben, Gestalt und Ordnung, Maass und Zahl entsteht. Die Seele, das Princip des Lebens, präexistirt daher nothwendig. Was lebt, existirt nicht durch das Leben, sondern als Bedingung des Lebens. Die Präexistenz der Seele ist kein Mythos, sondern ein Begriff, der, mit welchem Schema er auch bekleidet sein mag, nothwendig gedacht wird, sobald die Seele als Princip des Lebens in der Gestaltung und der Beweglichkeit der Materie, ihren Maass- und Zahlenverhältnissen aufgefasst wird. Das Leben beginnt freilich mit der Entwicklung und Keimung sichtbar zu werden, aber seine Wahrnehmbarkeit ist nicht die Bedingung seiner Existenz, sondern seine Existenz ist die Bedingung seiner Wahrnehmbarkeit. Wenn die Seele aber in antiker Weise nach in ihrem universellen Begriffe als Princip des Lebens aufgefasst wird, präexistirt sie nothwendig vor dem Leben, dessen Princip sie ist.

Die vernünftige Seele stammt ausserdem nach Platon nicht

aus den Weltkörpern, woher nur ihr sterblicher Theil seinen Ursprung hat, sondern aus Gott und gehört daher zu der präexistirenden Ideenwelt. welche die Bedingung ihrer Sichtbarkeit in der Materie ist. Sie ist eine Idee, das heisst, sie ist ein wahres bleibendes Sein und Wesen, welches unentstanden veränderliche Erscheinungen bedingt. In ihrem Leben vermag sie die Wahrheit, die Ideenwelt, nur wiederzuerkennen, weil sie vor dem Leben präexistirt in der wahren, der Ideenwelt.

Die präexistirende Seele ist unsterblich, sie gehört nicht zu den vergänglichen Dingen, sondern zu den ewigen, die dem Entstehen und Vergehen entzogen sind. In sehr verschiedener Erwägung macht Platon seine Ueberzeugung, den Begriff einer unsterblichen Seele geltend. Was vor der Verbindung mit dem Körper präexistirt, kann nicht durch die Trennung vom Körper zu existiren aufhören. Als Princip des Lebens kann die Seele ihrem Begriff nach nicht zu leben aufhören, sondern muss zu leben fortfahren. Im Wechsel von Tod und Leben beharrt sie als bleibendes Sein, welches die Bedingung ist von allem Leben in der körperlichen Natur. Sich selber gleich wie eine Idee und daher untheilbar, schliesst sie, vom Leibe unabhängig, alle Auflösung aus. Daher kann sie auch durch kein Uebel, das sie in ihrem Leben erleidet, vernichtet werden. Sie ist keine blosse Harmonie aus der Zusammenstimmung des Einzelnen zum Ganzen, welche entsteht, wechselt und vergeht, denn Harmonie und Disharmonie entstehen und wechseln in der Seele, welches ausserdem nicht möglich wäre, wenn sie selbst nichts weiter als eine Harmonie wäre aus der Zusammenstimmung der einzelnen Organe zum Ganzen, dann würde jede Stimmung eine Seele sein, und es doch unbegreiflich bleiben, wie diese sich folgenden Stimmungen und Verstimmungen die eine Seele treffen, welche beharrt und bleibt in dem Wechsel ihrer Stimmungen. Das Streben der Seele, der ihr eingeborene Eros, welcher unzerstörbar zu ihrem Wesen gehört, ist gerichtet auf die Erkenntniss der ewigen Wahrheit, die Verwirklichung des Guten und kann auch durch den Tod nicht zerstört werden; zur Erfüllung ihrer Bestimmung, zur Verwirklichung ihres Triebes muss sie daher fortleben. Platon hat nicht die Unsterblichkeit der Seele mit der Ewigkeit des Absoluten verwechselt, noch die einzelnen Seelen als vergängliche Erscheinungen der Materie, sondern als unsterbliche Wesen gedacht, deren Princip nicht in der Materie sondern in den Ideen

liegt, denn es giebt nicht bloss allgemeine, sondern auch einzelne Ideen, auch eine Idee des Sokrates und des Simias.

Mit dem Begriffe einer präexistirenden und unsterblichen Seele steht auch Platon's Lehre von der Seelenwanderung im Zusammenhange, die in ihrer dichterischen und mythischen Darstellung den Begriff einer präexistirenden und unsterblichen, d. h. fortlebenden Seele bestätigt, da sie nur eine Folge dieser Auffassung ist. Das in dieser Lehre Wesentliche liegt nicht in ihrer phantasievollen Darstellung, sondern in der Ansicht, dass das Schicksal der Seele abhängig ist von ihrem Leben, und sie alle Incorporationen, alle Wanderungen, überdauert. Im Phaedrus wird sogar überall die leibliche Geburt der Seele erklärt aus einem Abfalle der Seele von ihrer wahren Bestimmung. Nach dem Timaeus sollen die Seelen, welche in ihrem leiblichen Leben die Sinnlichkeit überwinden, zu dem seligen Leben auf den Gestirnen zurückkehren, wo sie ursprünglich entstanden. Die Seelen aber, welche Solches nicht leisten, sollen bei ihrer zweiten Geburt die Gestalt des Weibes und bei fortgesetzter Schlechtigkeit bis zur thierischen Gestalt herabsinken und nicht eher von dieser Wanderung erlöst werden, als bis sie ihre Schlechtigkeit überwinden und zur Erfüllung ihrer wahren Bestimmung zurückkehren. Diese Wanderung wird auch als periodische, tausendjährige, vorgestellt, indem die Seelen alsdann eine neue Lebensweise zu wählen haben, so dass das Schicksal jeder einzelnen Seele von ihrer Selbsbestimmung abhängt, das Loos, welches jede trifft, ihre Wahl ist. Nur ungewiss erscheint es, ob diese Wanderungen endlos sind, oder ob eine Vollendung in einem körperlosen Leben der Seele stattfindet, von welchem Platon, da er es annimmt, doch nicht gezeigt hat, wie es mit der übrigen Lehre von der Seele, dem Principe des Lebens in der Natur, sich verbinden lässt.

Völlig unabhängig ist aber das Leben der Seele nicht von der äussern Natur, denn die Seele mit dem Körper verbunden, erleidet von ihm gewaltsame Einflüsse, am stärksten nach der Geburt. Deswegen werde die Seele, zuerst mit dem Leibe verbunden, fast vernunftlos, und erst mit dem Wachsthume des Leibes, wenn allmählich in diesem Stoffwechsel ein regelmässiger Verlauf eintritt, nehmen diese gewaltsamen Einflüsse ab, und werde der Leib der Herrschaft der vernünftigen Seele unterworfen.

Indess nicht nur der Leib, sondern auch die Gestirne haben einen Einfluss auf das Leben der Seele, denn der sterbliche Theil der Seele aus ihrer Verbindung mit dem Leibe, der aus den vier Elementen des Weltkörpers sich bildet, die begehrliche Seele stammt von den gewordenen Göttern, den Gestirnen. Von den Bewegungen der Gestirne sei daher auch das Schicksal des Menschen abhängig und lasse sich daraus bestimmen, worin die erste Spur der Astrologie enthalten ist. Wie aber Beides im Zusammenhange steht, die Abhängigkeit des Lebens der Seele von der äussern Natur und ihrer Selbstbestimmung, erfahren wir nicht.

Allen Gestirnen soll eine gleiche Zahl von lebendigen Wesen zugetheilt worden sein und alle Geschlechter eine gleiche erste Geburt haben, damit keines derselben zu kurz komme. Der Entstehung der lebendigen und beseelten Wesen liegt ein Plan und ein Grundtypus als Endzweck des Ganzen zu Grunde. Dies ist der männliche Mensch, denn nach griechischer Denkweise sieht auch Platon den Mann und nicht das Weib als den wahren Menschen an, der der Endzweck der Natur ist, den sie in allen Formen und Arten der lebendigen Wesen, als den Grundtypus des Ganzen, zu realisiren strebt.

Alle Geschlechter lebendiger Wesen haben die gleiche Geburt in dieser einen Idee, wovon alle Formen und Arten nur Modificationen und untergeordnete Entwicklungsstufen sind. Alles ist nach einem Vorbilde, nach einem Grundtypus gebildet, der im männlichen Menschen zur Darstellung kommt und in unendlichen Abweichungen und Modificationen in der Reihe der lebendigen Wesen sich verwirklicht, eine Auffassungsweise, welche vorzüglich und am ausführlichsten in Oken's Naturphilosophie und Naturgeschichte eine bis in's Einzelne durchgeführte Darstellung gefunden hat, und die nicht mit der Evolutionslehre zu verwechseln ist, da die ganze Reihe der Entwicklungsformen nicht durch ihren Anfang als eine Causa a tergo, sondern durch ihr Ende als ein Finalprincip bestimmt ist. Denn die platonische Auffassung von der Natur ist durchweg teleologisch, es wird Alles aus dem Begriffe der Dinge erklärt, sie werden, damit sie sind, was sie ihrem Begriffe nach sein sollen. Die Natur wird nicht für sich, sondern in Verbindung mit der Ethik aufgefasst. Alles in der Natur ist geordnet und geworden als Mittel für den letzten Zweck, dass Alles soviel wie möglich Gott ähnlich werde, der gut ist, und daher die Welt ihrem Zwecke gemäss bildete.

Die Erzeugung des Menschen ist das Ideal der Natur. Sein geistiges Leben, Handeln und Treiben ist eine Fortsetzung der Weltbildung, weshalb die Entstehung und die Bildung, das Wesen und die Natur der Seele im Ganzen und in ihren Theilen im Voraus eine ethische Bestimmung hat, worin die Teleologie der Natur besteht. Die Psychologie Platon's ist eine Physik der Seele als Grundlage einer ethischen Weltansicht.

Die Psychologie.

Aristoteles.

Die Psychologie als eine besondere Disciplin der Philosophie hat Aristoteles gegründet. Er ist der erste Gelehrte der Philosophie als eines Inbegriffes besonderer Theile, deren Urheber er ist, während bei Platon diese Theile in dem Ganzen der Weltansicht ungeschieden aufgefasst werden. Das Einzelne sieht er nur im Ganzen, Aristoteles aber das Ganze in dem Einzelnen, weshalb bei ihm der Zusammenhang lockerer ist als bei dem Platon, worin zugleich ein Grund liegen könnte, der oft einseitigen und missverständlichen Beurtheilung der platonischen Auffassungen durch den Aristoteles.

Die Psychologie ist ein Theil der Physik, welche der ersten Philosophie, der Metaphysik, subordinirt ist. Sie sind theoretische Wissenschaften, welche erkennen, um zu wissen, im Gegensatze zu den praktischen Wissenschaften, der Ethik und der Politik, welche erkennen, um zu handeln. Der Zweck der Wissenschaften ist ihr Eintheilungsgrund und beherrscht ihre Bildung und Erkenntnisse.

Die Erklärung der Erscheinungen aus ihren Ursachen ist nach Aristoteles die Aufgabe der Wissenschaft. Solcher Ursachen giebt es vier, die Materie, die Form, die Bewegung und den Zweck. Denn alle Veränderungen der Dinge sind bedingt durch eine Materie, woraus sie entstehen, die an sich eigenschaftslos Alles werden kann, und daher nur die Möglichkeit dessen enthält, was aus der Materie wird. Was die Dinge werden, ist ihre Form, die Wirklichkeit der Dinge, welche zu ihrer Möglichkeit, der Materie, hinzukommt. Die werdenden und gewordenen Dinge bestehen aus Materie und Form, einer unendlichen Möglichkeit, der Materie, die in's Unendliche eine Form und Gestalt

empfangen kann. Das Werden der materiellen Dinge ist unendlich, weil ihre Materie in's Unendliche Formen und Bestimmungen erhalten kann.

Durch die Bewegung und den Zweck, die bewegende und die Endursache werden Materie und Form mit einander verbunden, denn nicht von selbst geht die Materie über in eine Form, die Möglichkeit in die Wirklichkeit, und nicht von selbst gelangt die Form zur Materie, ergänzt die Wirklichkeit die Möglichkeit, sondern alles Werden, welches in diesem Uebergehen von Materie und Form, Möglichkeit und Wirklichkeit besteht, ist durch eine bewegende und eine finale Ursache bedingt. Beide sind zwei Arten unterschiedlicher Thätigkeiten, welche das Werden bedingen. Die bewegende Ursache geht auf einen Gegenstand ausser sich, die finale Ursache aber hat ihren Gegenstand in sich und ist daher, wie Aristoteles sagt, im Präsens schon Perfectum, während die bewegende Ursache stets in sich unvollendet ihren Gegenstand ausser sich hat.

Nach seiner Vierursachenlehre betrachtet Aristoteles alle Dinge der Welt, die Werke der Natur und der Kunst. Seine Auffassung von der Natur ruht auf ihrer Vergleichung und Entgegensetzung mit der Kunst. Die Natur ist in allen Dingen ein wirkender Grund ihres Daseins und ihrer Entwicklung, während die Werke der Kunst ausser sich die Ursache ihrer Bewegung und Ruhe haben. Die bewegende Ursache ist in der Natur der Zweckursache subordinirt, die jedoch zugleich als abhängig von der Materie und der Bewegung gedacht wird, weshalb Vieles in der Natur nur aus der Nothwendigkeit der Materie, welche der finalen Thätigkeit Widerstand leistet und ihr gegenüber als ein Zufälliges erscheint, entsteht, und die Natur daher auch neben dem Zweckmässigen Zweckwidriges, Missgestaltungen und Missgeburten hervorbringt, sie in unvollendeten Gebilden stehen bleibt, so dass zuletzt nur der männliche Mensch als geistiges Wesen den Zweck der Natur erreicht, da in Vergleichung mit demselben alle übrigen Formen des Lebens und der Beseelung nur ein Stehenbleiben der Natur auf niederen Stufen einer ihrem Zwecke nicht entsprechenden Entwicklung vorstellen.

In dieser Beschränkung der Teleologie der Natur, welche die beiden grossen Denker der Griechen theilen, liegt ein Anthropologismus ihrer Weltansicht, da sie die Natur durch den Menschen,

einen empirischen Begriff, die Physik durch die Anthropologie construiren.

Die Psychologie hat Aristoteles als eine allgemeine und vergleichende Wissenschaft von der lebendigen Natur der Pflanzen, der Thiere und der Menschen abgehandelt. Sie ist daher von grösserm Umfange und hat einen universelleren Begriff von der Seele als die moderne Psychologie.

In dem Begriffe der Seele und des Geistes denkt Aristoteles eine Einheit der drei Ursachen der Form, der Bewegung und des Zweckes im Unterschiede und im Gegensatze mit der vierten Ursache, der Materie, weshalb in dem Begriffe des Geistes und der Seele die Verneinung des Begriffes der Materie enthalten ist. Der Begriff des Immateriellen ist ein negativer Begriff, dessen Bestimmung auf einer vorhergehenden Position ruht, welche darin liegt, dass der Geist und die Seele eine Einheit sind der drei Ursachen der Form, der Bewegung und des Zweckes.

Die Materie ist ohne Form, der formlose Stoff. Seele und Geist können wohl ohne Materie, aber nicht ohne Form gedacht werden. Kein Körper kommt durch sich selber in Bewegung, sondern der eine bewegt den andern. Ein lebendiges und beseeltes Wesen ist Ursache der Bewegungen seines Körpers. Ohne Zweck bewegt sich ein Körper in allen möglichen Richtungen, bestimmt durch die äussere Ursache seiner Bewegung. In allen Bewegungen und Veränderungen eines beseelten und lebendigen Wesens ist eine bestimmte Richtung enthalten, welche ihren Ursprung hat in dem lebendigen und beseelten Wesen. Im Gegensatze mit der Materie ist Seele und Geist eine Einheit der drei Ursachen, der Form, der Bewegung und des Zweckes, worauf der Begriff ihrer Immaterialität sich gründet, ein negativer Begriff, mit dem Die ein falsches Spiel treiben, welche nicht wissen, dass er auf einer Position beruht in dem Begriffe des Geistes und der Seele, und sich selber um allen Credit bringen, wenn sie ihn als einen Begriff behandeln, dessen Realität zu bestreiten, ihr Geschäft sei. Die Phantasie, welche in diesem Streite den Kopf verwirrt, entspringt aus ihrer Unkunde von dem Ursprunge dieses Begriffs.

Von dem Begriffe des Geistes macht Aristoteles einen zweifachen Gebrauch, in der Metaphysik, der ersten Philosophie, indem er ihn in ihrer speculativen Theologie anwendet zur Welterklärung, da er Gott denkt als den absoluten Geist, der als die

Einheit der drei Ursachen, in der Materie Bewegung, Form und Finalität schafft und dadurch die Welt hervorbringt; dann aber gebraucht er diesen Begriff in der Psychologie, der Physik des Lebendigen, zur Erklärung der lebendigen und beseelten Natur.

In einem lebendigen Wesen ist eine erste bewegende Ursache, die, selbst unbewegt, Anfang der Bewegung ist. Eine solche Ursache der Bewegung ist der Zweck. Die Seele ist der Zweck des Leibes, ihres Körpers, als Ursache aller materiellen Veränderungen desselben. Der Körper ist Organ der Seele. Die Hand ist ein Organ nur für das beseelte Wesen, vom Leibe getrennt ist sie keine Hand. Natürlich muss die Seele existiren, vorhanden sein, wenn sie die Finalursache aller Richtungen in den Bewegungen ihres Körpers ist, denn was nicht existirt, kann auch nicht Ursache sein. Die Seele ist daher ein constitutiver und kein regulativer, ein immanenter und kein äusserer Zweck des Körpers. Regulative und äussere Zwecke sind blosse Erkenntnissgründe, constitutive und immanente Zwecke aber Sachgründe, und die Seele ist ein Sachgrund der Bewegungen und Veränderungen ihres Körpers, welche Erkenntnissgründe der Seele sind. Die Seele selbst ist unbewegte Ursache der Bewegungen ihres Körpers. Deshalb tadelt Aristoteles auch die Definition, dass die Seele sich selbst bewegt, denn nur nebenbei wird sie bewegt, wie der Schiffer mit dem bewegten Schiffe, worin er sich befindet.

Finalursache der Veränderungen ihres Körpers kann die Seele nur sein, wenn sie ein in sich bestimmtes und vollständiges Sein oder eine Entelechie ist. Die Seele ist keine Materie, welche, für sich form- und eigenschaftslos, in's Unendliche theilbar ist, sondern eine Entelechie, sie ist die Form, welche der Leib wird, den sie organisirt, zu ihrem Organe macht. Die Form als bewegende Ursache des Körpers ist die Entelechie. Daher nennt Aristoteles die Seele die erste Entelechie ihres Körpers, eine untheilbare Einheit der drei Ursachen, während alle Materie theilbar ist. Die Seele kann nicht als eine ausgedehnte Grösse gedacht werden, weil der Gedanke untheilbar ist. Die Seele ist ein immanenter Naturzweck als Ursache der Veränderungen und der Gestalt ihres Körpers. Seele und Leib aber müssen sich entsprechen, da die Seele die Ursache der Form, der Bewegung und des Zweckes ihres Körpers ist. Deshalb verwirft Aristoteles die Seelenwanderung, nur in einem ihrem Wesen entsprechend

organisirten Körper kann die Seele existiren. Die Baukunst kann nicht in einer Flöte wohnen.

In dem Leben der Pflanzen, der Thiere und der Menschen erkennt Aristoteles drei Formen und Stufen der Beseelung in der Natur. Die Seele ist das Princip des vegetativen, animalen und humanen Lebens, welche Stufen und Formen des Lebens in der Natur in der Weise sind, dass die niedere Stufe zugleich in der höhern enthalten ist und aus der unvollkommenern Form die vollkommenere sich entwickelt. Daher habe die Frucht im Leibe nur die vegetative Seele, nach der Geburt die animale, woraus die humane sich bildet. Die niederen Stufen können für sich existiren, die höheren aber begreifen die niederen in sich.

Den Pflanzen schreibt Aristoteles eine Seele zu, nicht weil sie Spuren der Empfindung zeigen, sondern weil sie nach Maass, Ordnung und Plan wachsen. Daher spricht Aristoteles von einer pflanzlichen und einer ernährenden Seele, welche zugleich die zeugende ist, da Aristoteles die Zeugung unter den Begriff der Ernährung subsumirt, wie es auch in neuerer Zeit geschehen ist. Sie ist die erste Seele, das Vermögen, ein sich Gleiches zu erzeugen, wodurch sie an dem Ewigen und Göttlichen Theil hat in der Erhaltung der Formen und Arten des Lebendigen, wenn auch die Individuen vergehen und wechseln, deren Vielheit und Verschiedenheit aus der Materie entspringt, dem pluralisirenden und individualisirenden Principe, während die Seele selbst, keine Materie, eine bleibende Form ist. Die Formen bestehen in der wechselnden Vielheit der Individuen. Die Physik des Aristoteles entspricht nicht völlig seiner logischen oder metaphysischen Lehre von der alleinigen Existenz der Einzelwesen, wovon das Allgemeine nur ein Prädicat und Attribut sein soll, da nach der Physik vielmehr das Allgemeine in den Formen und Arten das Bleibende, und die Individuen das Vergängliche und Wechselnde sind, sie erhalten in ihrer Vervielfältigung die Gattung. Der Nominalismus der Logik, den Aristoteles freilich nicht gelehrt hat, ist nicht selten ein Realismus in der Physik.

In Vergleichung mit dem Elementaren haben die Pflanzen eine Seele, denn das Elementare nimmt nur Theil an dem allgemeinen Leben der Natur, in den Pflanzen aber beginnt das Leben im Besonderen. Den Thieren gegenüber aber repräsentiren sie nur eine niedere Stufe des Lebens und der Seele. Sie haben kein Centrum des Lebens wie die Thiere im Herzen und daher

keine Empfindung und willkürliche Ortsbewegung, welche aus der Empfindung entspringt. Die Pflanzen leiden von der Kälte und der Wärme, aber sie empfinden sie nicht, sie leben auch getheilt fort und sind gleichsam nur zusammengewachsene Thiere und sollen auch keine getrennten Geschlechter besitzen, weil sie kein Centrum des Lebens haben, wie die Thiere.

Die empfindende Seele kommt bei den Thieren zu der vegetativen hinzu. Alle Thiere empfinden wenigstens die Nahrung. Wo aber Empfindung ist, ist auch Lust und Unlust und in Folge davon Begehren und Verabscheuen, woraus die willkürliche Ortsbewegung bei den nicht festsitzenden Thieren entsteht, die der höheren Sinne, welche in die Ferne dringen, bedürfen, um die Nahrung zu suchen und ihren Feinden zu entgehen. Sie gelangen durch die höheren Sinne zu einem höhern Seelenleben und besitzen auch Phantasie und Gedächtniss, welche aus den Empfindungen entstehen.

Zu der vegetativen und animalen Seele kommt beim Menschen hinzu die vernünftige Seele. Die vernünftige Seele entspringt aber nicht aus der animalen, die Vernunft nicht aus den Sinnen, sondern kommt, wie Aristoteles sagt, von aussen.

Verwunderlich könnte dies erscheinen, wenn man den Satz für sich und ihn nicht im Zusammenhange mit der gesammten Weltansicht des Aristoteles auffasst. Gewiss lehrt Aristoteles, dass das Höhere aus dem Niederen, das Vollkommene aus dem Unvollkommenen sich entwickelt, die niederen Stufen gehen vorher und die höheren folgen. Allein diese Angabe ist keine Erklärung, sondern nur die Erzählung einer Thatsache, wie in der Natur Eins auf das Andere folgt, Elemente, Pflanzen, Thiere, Menschen. Mit dieser Thatsache mag sich auch unmittelbar eine Werthschätzung verbinden, des Höheren und des Niederen, des Vollkommnern und Unvollkommnern, selbst wenn sie in nichts Andern als in der Zahlenreihe, in der angegebenen Ordnung bestände. Eine Erklärung ist darin nicht enthalten, wenn man nicht die Ursache der Entstehung und Aufeinanderfolge angiebt.

Es würde ausserdem nicht schwer sein, die Ordnung umzukehren und ihre Werthschätzung in der umgekehrten Weise, Mensch, Thier, Pflanze, Elemente, stattfinden zu lassen, wozu consequent ein reiner Naturalismus sich wohl entschliessen müsste, da doch Alles aus den reinen Elementen zu erklären sei, und je entfernter von ihnen und je näher dem Menschen, um so

unvollkommener wird die Natur. Die grossen Massen der Elemente, in sich beruhigt, dulden und leiden am wenigsten in der Welt, während dies Leiden und Dulden fortschreitet bis zum Menschen hin.

Indess die blosse Thatsache lässt auch noch eine dritte Auffassung zu, indem man beide Stufen und ihre verschiedene Werthschätzung zugleich annimmt und mit einander verbindet, woraus der Kreislauf des unendlichen Werdens sich ergeben würde, der selbst nichts weiter als eine Thatsache ist, und zwar die wirkliche und reine Thatsache in ihrer Erzählung, da beide vorhergehenden Auffassungen doch nichts weiter sind als eine einseitige Darstellung und Interpretation dieser Thatsache des Werdens in der Natur, deren Erklärung nicht mit ihrer Erzählung und Beschreibung zumal gegeben und auch nicht, wie man zu versichern pflegt, einfach von ihr abstrahirt werden kann, falls man sich nicht die Gabe der intellectuellen Anschauung oder des intuitiven Verstandes zuschreibt, der mit den Thatsachen zugleich ihren Begriff wahrnimmt. Ausserdem aber ist der Verstand genöthigt, zu den Thatsachen die Begriffe zu entdecken, woraus er ihre Erklärungen gewinnt, wie die Sache in der That auch bei dem Aristoteles sich verhält.

Vier Ursachen nimmt Aristoteles an, woraus Alles, was wird, entsteht. Sie selber, die vier Ursachen, werden und entstehen nicht, weder die Materie noch die Form, weder die Bewegung noch der Zweck, sondern sie sind ewig, die Bedingungen, welche sein müssen, wenn irgend Etwas in der Natur wird und entsteht. Nichts wird, was nicht schon war. Werden, Entstehen und Vergehen, Veränderung in den Beschaffenheiten, der Grösse und den räumlichen Verhältnissen der Dinge, findet nur statt als Uebergang aus der Materie, welche Alles werden kann, in die Form, welches Alles ist, aus der Möglichkeit der Dinge in ihre Wirklichkeit. Wo keine Materie ist, ist auch kein Werden, und wo ein Werden ist, besteht es in dem Uebergange aus der Materie in die Form, aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit. Dieser Uebergang, das Werden, findet aber nur statt durch ein der Wirklichkeit nach Seiendes, welches die Ursache des Werdens ist. Daher der richtige Grundsatz, dass die Ursache ist, was sie hervorbringt. Vor allem Werden ist ein der Wirklichkeit nach Seiendes, welches Ursache des Werdens ist. „Das Wirkliche ist daher“, sagt Aristoteles, „dem Begriffe, der Zeit und dem Wesen

nach früher als das Mögliche, sonst wäre es auch möglich, dass gar nichts wäre.“ Diese Wirklichkeit, welche alle Möglichkeit des Werdens aus der Materie, wie wir dasselbe in seinen Entwicklungsstufen in der Natur wahrnehmen, bedingt, ist die absolute, nie gewordene und nie werdende Wirklichkeit der göttlichen Vernunft, welche als Endzweck Ursache des Werdens aller Dinge aus der Materie ist. Die Vernunft ist die absolute Wirklichkeit, und die Wirklichkeit ist die absolute Vernunft oder Gott. Die Vernunft wird nicht, sondern ist und ist die Ursache des Werdens aus der Materie. Die Vernunft ist daher auch kein Gegenstand der Physik, sondern ihre Grenze, sie ist ein Fremdes in der Natur, hat kein besonderes Organ und hängt nicht vom Körper ab, von dem sie getrennt existirt. Gott ist die Ursache der Bewegung, des Werdens aus der Materie, weil er ist, was die Materie nicht ist, die absolute Wirklichkeit, welche die Materie in's Unendliche wird, aber nicht ist.

Die Vernunft kommt von aussen in die Seele. Aus der göttlichen Vernunft hat die Seele ihre Vernunft. Zur Vernunft kommt kein Mensch anders als durch die Vernunft im Universum. Die Vernunft ist kein Plural, sondern einzig, indess zugleich von solcher Universalität, dass jede Seele sie besitzen kann, ohne dass der Besitz der Einen ein Verlust der Andern wäre, wie bei sinnlichen Dingen der Besitz des Einen der Verlust des Andern ist, noch ist sie eine Potenz, welche wie die Kräfte, die im Wirken sich verausgaben, und daher selbst nur wie Wirkungen, Bewegungen sich verhalten, wovon der eine Körper so viel verliert, als der andere gewinnt, sondern eine Energie, die nicht dadurch sich aufzehrt, dass der Mensch vernünftig denkt und handelt und, wie man sagt, seine Vernunft gebraucht, was offenbar die allergrösste Thorheit sein würde, wenn alle Kräfte durch ihre Wirkungen sich verausgaben, wobei zuletzt alle Vernunft verschwinden und nichts weiter nachbleiben würde als der Kreislauf des ewigen Werdens, dessen Auffassung man verwechselt mit einer Causalerkenntniss, deren Grundsatz es ist, dass alle Veränderungen der Welt durch bleibende und immanente Kräfte der Dinge bedingt sind, dass die Ursache sein muss, was sie hervorbringt, da, was nicht ist, nicht wirken kann, und kein Werden aus der Materie möglich ist, wenn es keine nie gewordene und nie werdende absolute Wirklichkeit giebt.

Die Vernunft kommt der Seele von aussen. Diesen Satz

hält man gewöhnlich für eine Ausnahme und ein Räthsel in der aristotelischen Philosophie, dessen Auflösung ganz besondere Interpretationsmittel fordere. Nicht dieser Satz ist für uns ein Räthsel, sondern die Auffassung der aristotelischen Philosophie, welche ihn zu einem Räthsel macht. Denn kein Werden wird von dem Aristoteles anders gedacht, als die Vernunft kommt der Seele von aussen. Eine Ursache ausser der Materie, woraus Alles wird, was überall in der Welt wird, hat nach Aristoteles jedes Werden. Und diese Ursache, welche ist, was sie hervorbringt, ist die absolute Wirklichkeit der göttlichen Vernunft, welche stetig, ununterbrochen als in sich vollendete Energie die Potenz zum Actus, die Materie zur Form bringt. Nichts geschieht ohne Gott. Es kommt Alles von aussen, durch eine Ursache ausser der Materie.

Das Räthsel des Werdens ist nicht an einem Orte vorhanden, die Vernunft kommt von aussen in die Seele, sondern in jedem Werden. Freilich wir nehmen keinen Anstoss daran, wenn wir die blosse Thatsache in ihrer Reihenfolge aufzählen, Elemente, Pflanze, Thiere, Menschen, nur die Endglieder wollen nicht so ohne alles Nachdenken in den Kopf hinein und erscheinen uns als das Räthsel des Werdens, das wir in seiner Mitte nicht gewahr werden, weil seine Alltäglichkeit, eine Gewohnheit des Vorstellens, die Aufmerksamkeit nicht reizt, obwohl das Räthsel in der Mitte des Werdens, wie seine Glieder, die einzelnen Entwicklungsstufen zeigen, welche man selbstverständlich Thatsachen nennt, obgleich keine ihren Begriff in sich selber besitzt, nicht weniger vorhanden ist als an seinen Endgliedern, denn jedes Werden ist nur eine Mitte und hat seine Endglieder, welche alle die gleiche Erklärung fordern.

Und nach dem Aristoteles hat alles Werden aus der Materie, ohne welche Nichts wird, eine Ursache ausser der Materie in Gott, der absoluten Wirklichkeit der Vernunft, es kommt daher Alles in die Materie, Bewegung, Leben, Beseelung, Vernunft, Ordnung und Gestalt, von aussen, durch eine Ursache ausser der Materie. Diesen Dualismus des Aristoteles, Gott und die Materie, übersehen Die, welche Anstoss an dem Satze, die Vernunft kommt der Seele von aussen, nehmen, der ohne Zweifel keine Ausnahme in der aristotelischen Philosophie ist. Die Endglieder der ganzen Reihe des Werdens in der Natur durch alle einzelnen Stufen hindurch können gar nicht anders als aus Gott, der Ursache des

Werdens ausser der Materie, kommen, der Anfang aller Bewegungen in der Natur und das Ende, die Vernunft in der Seele komme von aussen.

Aus der göttlichen Vernunft hat die Seele Vernunft. Hierin weicht Aristoteles nicht ab von Platon, wohl aber in der Auffassung von der Unsterblichkeit der Seele. Denn die Ewigkeit der göttlichen Vernunft, wodurch die menschliche Seele Vernunft hat, ist nach ihm gleich der Unsterblichkeit der Seele. Nicht Platon, sondern Aristoteles macht den Paralogismus, dass er die Unsterblichkeit der Seele gleichsetzt der Ewigkeit der göttlichen Vernunft. Der Grund dieser Differenz liegt darin, dass Aristoteles die Ideenlehre Platon's verwirft, da er sie nicht richtig beurtheilt. Denn der Begriff einer unsterblichen Seele ruht auf der Ideenlehre, d. h. auf der Lehre der Realität der Begriffe. Das in Begriffen erkannte Wesen existirt realiter. Jede Seele ist eine Idee in dem Systeme der Begriffe. Denn nach dem Aristoteles sind die Begriffe nur Termini des Syllogismus und haben nicht für sich, sondern nur als Mittel für das Schlussverfahren einen Erkenntnisswerth, weshalb er zugleich das Allgemeine nur als Attribut der Einzelexistenz auffasst und daher nur die Realität des Allgemeinen in dem Besondern, die Ewigkeit der göttlichen Vernunft in den einzelnen Seelen als ihre Unsterblichkeit denkt. Seine Logik, ihr Mangel in der Auffassung und Beurtheilung der Ideenlehre bedingt seine Metaphysik auch in der Physik der Seele oder der Psychologie.

Die Ideenlehre Platon's betrachtet aber die Begriffe nicht bloss als Mittel für den Syllogismus, sondern behandelt ihn selbst als ein blosses Mittel, bedingt durch die Begriffe, welche durch Eintheilung das System der Ideen bilden, woraus zugleich der platonische Realismus im Unterschiede von dem aristotelischen folgt, indem Platon die Realität des Einzelnen in der Realität des dasselbe umfassenden Allgemeinen behauptet, weshalb die einzelnen Seelen real in dem Allgemeinen sind, und dieses nicht bloss real ist in den einzelnen Seelen, welche nach Aristoteles eine nur phänomenale Pluralität sind aus der Materie, dem pluralisirenden Principe. Die einzelnen Seelen haben nach Platon ihr Princip in der Ideenwelt, nach Aristoteles in der Materie. Daher entspringt die Verschiedenheit in dem Begriffe der Seele bei Platon und Aristoteles. Die Metaphysik und Psychologie des Einen wie des Andern ist zuletzt eine Folge ihrer Logik, denn

Logik und Metaphysik bedingen sich gegenseitig, da sie integrirende Bestandtheile des Begriffes der Wissenschaft sind. Durch Vergleichung kann man den Unterschied der platonischen und der aristotelischen Lehre erkennen, aber nicht durch blosse Interpretation der einen Lehre durch die andere.

Die Psychologie hat Aristoteles abgehandelt als Vermögenslehre der Seele. Vermögen ist *δύναμις*, Materie im metaphysischen Verstande. Ein Vermögen kommt nur durch eine äussere Ursache zur Wirklichkeit. Die Vermögen sind die Materie der Seele, wobei die Frage entsteht, wie die Seele, welche keine Materie, sondern eine Form, keine Dynamis, sondern die erste Entelechie und Energie ihres Leibes ist, Vermögen haben kann, welche nicht durch den Leib, sondern die Seele selbst gegeben sind, ein Problem, dessen Lösung vielleicht noch der Zukunft vorbehalten ist, dessen Ursprung aber in der aristotelischen Philosophie enthalten ist.

Die Vermögenslehre der Seele führt aber jedenfalls zur Unterscheidung der Thätigkeiten der Seele, ohne welche die Erkenntniss ihres Wesens nicht erreicht werden kann, und hat in dieser Beziehung einen beträchtlichen Vorzug vor der Psychologie, welche alle Vermögen der Seele verwirft, weshalb die Thätigkeiten der Seele nur eine verworrene Masse bilden und sie selbst als eine blosse Sammlung von Vorstellungen erscheint, deren Verbindung mit ihrer Einheit das Problem, welches in der Annahme von Vermögen der Seele liegt, an Schwierigkeiten übertrifft. Diese Psychologie kraftloser Seelen ist eine Physiologie ohne Anatomie, welches ein mehr unausführbares Unternehmen ist.

Der aristotelischen Auffassung von den Vermögen der Seele liegt zu Grunde zuerst die Unterscheidung von Sinn und Vernunft. Die Sinne empfinden, die Vernunft denkt. Durch die Sinne nimmt die Seele die Form, nicht aber die Materie der Dinge in sich auf, „wie das Wachs das Gepräge des Siegels“, und werde dadurch dem Empfindbaren ähnlich. Jeder Sinn empfindet Jegliches nach seiner Energie, eine Lehre des Aristoteles, welche in der Physiologie namentlich Johannes Müller geltend gemacht hat. Eine dreifache Wahrnehmung, meint aber Aristoteles, finde durch die Sinne statt, die eigenthümliche jedes Sinnes nach seiner Energie, die gemeinsame durch die Sinne vermittelte von Bewegung und Ruhe, von Zahl, Gestalt und Grösse,

und die mittelbare Wahrnehmung der Sinne, dass das Braune, was wir sehen, das Pferd des N. N. ist. Jeder Sinn ist zugleich sein eigener innerer Sinn, er empfindet nicht nur Etwas, sondern auch, dass er empfindet. Die fünf verschiedenen Arten der Empfindung der Sinne, welche Aristoteles aus den Elementen ableitet, werden von dem Gemeinsinne mit einander verbunden, der auch das den Sinnen Gemeinsame und ihre Verschiedenheit empfindet, da jeder Sinn nur seine Empfindungsweise und nicht der anderen Sinne Energie kennt.

Wo aber Empfindung ist, ist auch Lust und Schmerz, und wo diese sind, da folgt ihnen nothwendig die Begierde. Die Lust ist das Ziel von allem Streben, denn sie ist der Abschluss und die Vollendung einer Thätigkeit, welche ihren Zweck erreicht. Die Begierde folgt daher der Empfindung. Das Begehrungsvermögen umfasst die Begierde (ἐπιθυμία), die Affecte (θυμός) und das Wollen (βούλησις).

Phantasie und Gedächtniss sind eine Fortsetzung der Sinne, eine von den Wirkungen der Sinne zurückgelassene Bewegung. Die Phantasie ist eine schwache Empfindung oder Vorstellung des Gemeinsinns. Das Gedächtniss ist nicht ohne Phantasie, Vorstellungen möglich, womit die Empfindung sich verbindet, dass diese Vorstellung schon dagewesen ist. Von dem Gedächtniss unterscheidet Aristoteles die Wiedererinnerung, welche nur dem Menschen zukommt. Sie findet nicht von selbst statt wie das Gedächtniss, sondern ist ein Suchen der früheren Vorstellung, welche durch ihre Vergesellschaftung bedingt ist. Auch die Wiedererinnerung gehört dem Gemeinsinne an. Dieser Gemeinsinn ist der Sinn in der Fünfheit seiner Empfindungen, von Lust und Unlust, von Begierden und Affecten, von Phantasie und Gedächtniss, sie sind in seiner Einheit des Sinnes Functionen.

Dem Sinne entgegengesetzt ist die Vernunft, die vernünftige Seele der sinnlichen. Die Vernunft wird nach einem doppelten Gesichtspunkte aufgefasst als leidende und thätige, und als theoretische und praktische Vernunft.

Der leidende Verstand ist nur ein Vermögen, wie eine Tabula rasa, welches erst zur Wirklichkeit kommt durch die Bilder der Phantasie aus den Sinnen, weshalb er der leidende Verstand ist. Aber er selbst entspringt nicht aus den Sinnen. Denn die Vernunft kommt der Seele von aussen, er ist durch den Intellectus agens bedingt. Die Seele hat ihren Verstand

aus der göttlichen Vernunft, wodurch ihre Erkenntnisse bedingt sind. Der leidende Verstand kommt durch die allgemeine Vernunft zur Erkenntniss. Ohne Phantasiebilder keine Gedanken, aber die Gedanken sind keine Empfindungen und stammen nicht aus den Sinnen, sondern der leidende Verstand ist nur der mögliche Verstand, der zur Wirklichkeit durch die stets wirkliche absolute Vernunft gelangt, welche sich selber denkt, die Identität des Gedankens und des Seins ist, und die ewige Wissenschaft des All besitzt. Nur im Menschen und nicht in Gott ist der leidende Verstand, der nicht wie die göttliche Vernunft beständig, sondern nur mit Unterbrechung thätig ist.

Die Vernunft im Menschen ist erkennend und handelnd, die theoretische und die praktische Vernunft, denn die göttliche Vernunft ist nur erkennend nnd nicht handelnd. Gott bewegt die Welt nicht durch eine Handlung, sondern als Endzweck der Welt, als absolute Wirklichkeit, welche Alles, was wird, zu sein begehrt, wie der unbewegte nnd seiende Gegenstand das Streben nach demselben hervorbringt.

Im Menschen aber ist die Vernunft theoretisch und praktisch, je nachdem ihre Thätigkeit, das Schlussverfahren immanent oder transeunt ist, ein Erkennen oder Handeln zum Ziele hat. Denn auch das Handeln ist ein Schlussverfahren. Der Obersatz enthält das Begehrenswerthe, der Untersatz die Möglichkeit einer Handlung, das Bedürfniss nach dem Begehrenswerthen nnd der Schlusssatz die Handlung zur Erreichung des Zweckes selber. Nach griechischer Denkweise macht auch Aristoteles das Praktische von dem Theoretischen, die Moralität von der Intellectualität abhängig. Die Theorie, das theoretische, beschauliche Leben ist das göttliche, die Praxis ist abhängig von der Theorie, welche den Vorzug hat vor dem Handeln, das etwas Menschliches und nichts Göttliches ist.

Anf ein Schlussverfahren wird auch das Handeln, die willkürliche Bewegung, der Thiere zurückgeführt, denn es ist nicht nothwendig, dass die Begriffe in den Prämissen aus der Vernunft selbst stammen, es können auch sinnliche Vorstellungen als ein Begehrenswerthes den Inhalt der Prämissen bilden.

Die Vernunft aber ist die Grenze der Natur und der Anfang und das Princip der Ethik. Denn die Vernunft, mag das Begehren auf ein wahres oder scheinbares Gut, auf etwas Sinnliches oder etwas Intellectuelles gerichtet und bald das eine, bald das

andere subordinirt sein, sie handelt freiwillig, denn das Princip der Handlung sind wir selbst, und es steht daher in unserer Gewalt, ob wir schlecht oder gut sind und handeln, weshalb wir auch bestraft und belohnt, gelobt und getadelt und zum Guten ermahnt und aufgefordert werden können, welches ohne Freiheit anzunehmen nicht stattfinden kann. Die Vernunft hat die Wahl zwischen entgegengesetzten Bestimmungen und ist daher das Princip der Ethik und kein Gegenstand der Physik, denn das Physische geschieht stets in derselben Weise und kann nicht anders geschehen, die Natur ist das nothwendig Geschehende.

Die Seele eine Vielheit.

Epikur.

Epikur's Philosophie hat keine Geschichte, sondern nur eine lange Tradition bis auf die Gegenwart. Sie war bei seinen Anhängern und Verehrern kein Gegenstand des Nachdenkens, welches er selbst dadurch verhinderte, dass er seine Lehre auswendig lernen liess. Dieser Dogmatismus gehört zu ihrem Charakter noch gegenwärtig. Sie hat kein Ansehen und keine Anwendung bei den späteren Gelehrten unter den Griechen gefunden, welche sich mit der Erforschung der Wahrheit beschäftigten, wie die Philosophie der Pythagoräer, der Akademiker und der Peripatetiker. Die Lehrsätze des Epikur hat Niemand zur Grundlage der Wissenschaftsbildung gemacht. Ihre poetische Darstellung durch Lucrez bringt verschönernde Zusätze zu den Lehrsätzen des Epikur, enthält aber keine Fortbildung derselben. Der Grund davon liegt in der Auffassung des Epikur von dem Wesen der Philosophie und der Wissenschaft, welche bei ihm äussere Zwecke verfolgt.

Die Philosophie ist nach Epikur die „Vernunftanwendung zur Erreichung der Glückseligkeit“. Dieser Ethik ist die Physik wie die Logik, welche Kanonik genannt wird, als ein Mittel für ihren Zweck untergeordnet. Die Physik ist eine Magd der Ethik. Die Naturerkenntniss ist kein Zweck, sondern nur ein Mittel, den Menschen von dem Aberglauben und der Furcht vor den Göttern und zwar deshalb zu befreien, weil diese Furcht aus der abergläubischen Vorstellungen ihn in der Erreichung seines Zweckes, der Glückseligkeit, den langen Genuss durch die Dauer

des persönlichen Lebens jedes Einzelnen, stört. Muthig ist der Eudämonismus des Aristippos, furchtsam der Eudämonismus des Epikur, er fürchtet, dass das glückselige Leben durch abergläubische Vorstellungen gestört werden könnte, und daher sucht er eine Physik, welche den Menschen vom Aberglauben und der Furcht befreit, und findet sie in der corpuscularen Atomistik des Demokrit, welche Epikur für seine Zwecke modificirt.

Die Zahl der Atome, meint Epikur, müsse unendlich sein, weil eine endliche Menge sich in dem unendlichen leeren Raume zerstreuen würde. Im Leeren fallen die Atome von Ewigkeit her nach unten gleich schnell, weil das Leere den schweren wie den leichten Atomen in gleicher Weise nachgiebt, weshalb sie nicht auf einander stossen und daher Nichts aus ihnen entstehen würde. Daher nimmt er eine kaum merkliche Abweichung der Atome von der graden Falllinie an, wodurch die Atome auf einander stossen, in Wirbel gerathen und Aggregate in der verschiedensten Weise bilden, welche die sichtbaren Welten und Körper sind.

Indess diese Möglichkeit der Abweichung der Atome von der graden Falllinie hat bei dem Epikur noch einen andern Grund und ein anderes Interesse ausser der Physik und zwar in seiner Ethik. Denn in dieser Kraft der Atome von dem Gesetze der Schwere abzuweichen, liegt der Ursprung der Freiheit. Er scheut die unbeugsame Macht der Nothwendigkeit des Naturgesetzes, welches die Physiker lehrten. Soweit entfernt ist die Physik der Epikuräer von der Idee einer allgemeinen Gesetzmässigkeit und eines nothwendigen Zusammenhangs in allen Erscheinungen der Natur, welche die gleichzeitige stoische Philosophie vor Allen vertritt, dass sie das grade Gegentheil, das Spiel des Zufalls und die Willkür einer Abweichung von dem Naturgesetze der Schwere, zum Princip macht aller Naturerscheinungen, welche aus den zufälligen Aggregationen der Atome entstehen.

Die Psychologie entspricht der Physik. Da nur Körper, grosse und kleine, wahrnehmbare und unsichtbare, theilbare und untheilbare, existiren, versteht es sich von selbst, dass auch die Seele körperlich ist. Hinzu tritt das Argument, dass Das, was thut und leidet wie die Seele, ein Körper ist. Unkörperlich ist nur das Leere, welches nichts thut noch leidet.

Die Seele aber ist ein unsichtbarer Körper. Dieser negative Begriff des unsichtbaren Körpers, der ohne allen wissenschaftlichen

Werth ist und nur aus der populären Vorstellungsweise stammt, dient zur Bestimmung des Wesens der Seele. Als unsichtbarer Körper besteht die Seele aus sehr dünnen, leicht beweglichen, glatten und runden einfachen Körpern oder Atomen. Sie ist ein Aggregat von Atomen, eine Vielheit und keine Einheit.

Vierfach verschiedene Arten von Atomen bilden die Seele, da ihr ein vierfaches Verschiedenes zugeschrieben wird, welches von ihr ausgeht, Bewegung und Ruhe, Wärme und Empfindung. Aus der Mischung dieser vier Arten von Atomen, woraus die Functionen der Seele hervorgehen, sollen die Temperamente ihre Erklärung finden. Die Atome für das Empfinden haben in der Brust ihren Ort, die übrigen sind in dem ganzen Leibe verbreitet, worin die Seele wohnt. Beide aber gehören zusammen und bilden während des Lebens eine zusammengesetzte Einheit, die im Tode sich auflöst, so dass alsdann auch die Seelenatome, von ihrer schützenden leiblichen Umhüllung nicht mehr zusammengehalten, sich augenblicklich vermöge ihrer Leichtigkeit und Beweglichkeit in dem unendlichen leeren Raume zerstreuen.

In dieser Lehre liegt der Trotz, womit Epikur das Leben stärkt, denn mit dem Leben hört jegliche Empfindung eines Uebels auf, wenn der Tod ist, sind wir nicht, weshalb kein Grund vorhanden sei zur Furcht vor dem Tode und den Schrecknissen der Unterwelt. Die Epikuräer werden zuletzt sentimental, sie fürchten sich vor dem Tode und den Schrecknissen der Unterwelt und besänftigen diese Furcht durch den geistreichen Gedanken, dass, wenn wir todt sind und nicht sind, wir nicht sind und todt sind, und dass, wenn wir existiren und leben, wir existiren und leben.

Die Empfindung erklärt Epikur wie Demokrit aus den Idolen, welche von den Körpern ausströmen, den weitesten Raum in unendlich kleiner Zeit durcheilen, durch die Sinnesorgane, worin sie sich sammeln, gleich Kanälen in die Seele dringen und die Empfindungen und Vorstellungen der Seele bilden. Die Vorstellungen der Seele werden ausser der Seele verfertigt und sind selbst Materie, mit dem Zusatze, dass sie Bilder sind, welcher durch Nichts innerhalb des Materialismus erklärt werden kann, da Nichts an sich, sondern Alles erst durch eine denkende Seele ein Bild ist, worin ein Abgebildetes wahrgenommen wird. Dass solche Empfindungen und Vorstellungen durchaus mit ihrem Gegenstande übereinstimmen müssen, versteht sich von

selbst, da sie nichts sind als die von den Körpern ausströmenden Idole.

Diese materiellen Bilder, welche ausser der Seele entstehen und in sie von aussen gelangen, erklären Alles. Sie liegen selbst den blossen Einbildungen und Erdichtungen der Phantasie zu Grunde, denn die Idole können sich auch verwirren, woraus sich die Vorstellung des Centauren erklärt, aus der Verbindung des Idols von einem Menschen und einem Pferde. Die Vorstellung des Centauren entsteht ausser der Seele, welche sie von aussen in sich aufnimmt.

Dahin gehören auch die Vorstellungen von den Göttern, welche Aggregate von Atomen sind in menschlicher Gestalt, unvergängliche und selige Wesen, die selbst für verehrungswürdige erklärt werden, obgleich sie in seliger Ruhe und Abgeschlossenheit ohne allen Einfluss auf die Welt und das Leben der Menschen in den leeren Zwischenräumen wohnen. Sie erscheinen im Schlafen und im Wachen in unseren Vorstellungen aus den feinen Idolen, welche von den Göttern ausströmen und von der Seele empfunden werden. Zweifelhaft ist das Dasein der Götter nicht, denn ihre Idole treten stets in ähnlicher Gestalt in uns hervor.

Die Epikuräer bestreiten den Aberglauben der Menschen, der mit ihrer Corpuscularphilosophie im Widerstreite sich befindet; dafür lehren sie einen Gespensterglauben, dessen metaphysische Principien ihre Philosophie enthält.

Die Seele bringt keine Vorstellung hervor, sondern empfängt sie fertig. Den Schein einer Selbsthätigkeit in der Bildung von Vorstellung erklärt Epikur daraus, dass die Seele beständig von materiellen Bildern der Dinge umgeben ist, welche wir aber nur dann wahrnehmen, wenn sich unsere Aufmerksamkeit darauf richtet. Jede Vorstellung nicht bloss der Sinne, sondern auch der Phantasie ist wahr, weil sie dem Dinge, wovon die Idole ausfliessen, nothwendig entspricht und nicht widerlegt werden kann. Jede beweist sich selbst und keine kann durch eine andre Vorstellung bewiesen noch widerlegt werden. Die Wahrheit der Idole ist evident.

Alles, was in unseren Vorstellungen mit den Empfindungen der Sinne, welche das Kriterion der Wahrheit sind, nicht übereinstimmt, ist eine leere Einbildung, deren Möglichkeit innerhalb dieser Psychologie nur etwas schwer begreiflich ist, da die Seele,

ein Aggregat von Atomen, keine Selbstthätigkeit besitzt. Von der Empfindung selbst wird indess die Meinung über das Empfundene oder die Erinnerung, welche irrig soll sein können, unterschieden. Wahr ist die Vorstellung durch ihre Erinnerung an die sinnlichen Empfindungen, welche sie bestätigt oder widerlegt. Die Empfindungen der Lust und Unlust dienen in gleicher Weise als Beweggründe und Kriterien des Handelns. Die Empfindungen selbst sind „alogisch". Sie heben alle Logik auf, es giebt keine nothwendigen Denkgesetze, sonst würde es ein Fatum geben. Wie objectiv, ist auch subjectiv Alles eine Folge des Zufalls.

Diese Physik des Zufalls in der Seele und der Welt meint man wahrscheinlich, wenn man davon spricht, dass die unsterblichen Epikuräer die Idee der Gesetzmässigkeit und des nothwendigen Zusammenhangs in die Naturerkenntniss eingeführt haben, während Alles in der Welt wie in der Seele ein Spiel des Zufalls ist, woraus auch die freie Willkür im Genusse des Lebens und Handelns ihren Ursprung hat. Vielleicht hat die nachträgliche poetische Darstellung der Lehren des Epikur ihren Grund in seiner Philosophie des Zufalls als leitende Idee der Phantasie, während alle übrige Philosophie der Griechen den umgekehrten Weg in ihrer Entstehung zeigt, sie beginnt mit poetischen Darstellungen, schreitet aber fort zur Scheidung des Gedankens, in welchem der Logos, das Gesetz der Vernunft, waltet, von den willkürlichen Vorstellungen der Phantasie, während wo alle Gedanken von dem Zufalle der Empfindungen abhängig sind, die Willkür der Phantasie am Ende alles Denken vertritt.

Eine „Episode" nennt Heinrich Ritter (Geschichte der Philosophie, Th. 2, S. 9) die epikuräische Philosophie in der Geschichte der griechischen Philosophie seit Sokrates. Weder Epikur noch seine Anhänger nannten sich Sokratiker, Epikur selbst hielt seine Philosophie für eine originäre Schöpfung, deren Vorbild ausserdem Niemand verhorgen ist. Eine Episode ist sie in der Geschichte der Philosophie seit Sokrates. Sie kennt keine Vernunft weder in dem Zusammenhange der Dinge in der Welt, noch als Princip der Seele, sondern statt dessen den Zufall und seine Anarchie als Weltgesetz und die Quadruplicität der Atome als das Wesen der Seele. Die Gespenster der Epikuräer, die Idole, sind die erklärenden Principien der geistigen Welt und das Band, welches diese geistige Welt materieller Bilder mit der übrigen

Körperwelt verbindet. Der Wirbel der Atome, welche den Körper der Seele bilden, würde wohl im Stande sein, Schwindel und Taumel im Bewusstsein, falls es nur erst vorhanden wäre, zu erklären, aber wie das Bewusstsein von diesem Taumel und Schwindel der Quadruplicität der Atome frei werden und zum Bewusstsein kommen kann, wie es überall möglich ist, darüber hat die Corpuscularphilosophie, die keine Geschichte, sondern nur eine Tradition hat, bis auf die Gegenwart, niemals nachgedacht, denn sie ist nur ein Gegenstand des Gedächtnisses und kein Object vernünftigen Nachdenkens.

Der unsichtbare Körper aus den vierfach verschiedenen Atomen ist die Seele. Wenn er seinem Begriffe gemäss sichtbar gemacht werden könnte, dann würde das ganze Seelenwesen klar und deutlich vorliegen wie jeder andere sichtbare Körper, und alle Wunder und Räthsel der geistigen Welt würden offenbar sein, jedem Kinde in der Schule könnte durch eine gelungene Zeichnung an der Schultafel das Aggregat der Atome, welche den Körper der Seele bilden, zur Freude der ganzen Menschheit und zum Wohlgefallen der seligen Götter in den Zwischenräumen der Welt ad oculos demonstrirt werden. Nur die schwierige Kunst fehlt, diesen unsichtbaren Körper, die Seele, sichtbar zu machen, weshalb alle Psychologie des Materialismus von der Gegenwart an die Zukunft appellirt, dass es der fortschreitenden Corpuscularphilosophie mit der Hülfe der empirischen Naturwissenschaften, worin die Alten, selbst Platon und Aristoteles nicht einmal ein Oberlehrerexamen vor einer europäischen Prüfungscommission, die freilich ohne Platon und Aristoteles keine Mitglieder haben würde, bestehen können, dereinst gelingen werde, diesen unsichtbaren Körper sichtbar zu machen. Bis dahin aber ist diese Psychologie des Materialismus ein prophetischer Glaube starker Hoffnungen, aber keine Wissenschaft auf der Grundlage von Thatsachen, welche Begriffe bildet, die Thatsachen beurtheilt und ihre Behauptungen beweist.

Die Einheit der Seele.

Zeno, die Stoiker.

Gleichzeitig mit der epikuräischen Philosophie bildet und verbreitet sich die stoische Philosophie, welche neben einander hergehen, ohne dass sie einander Etwas anhaben können. Denn

beide haben denselben Charakter des Dogmatismus, der daraus entspringt, dass der sogenannte gesunde Menschenverstand, der an sich ein Gut des handelnden Lebens ist, zum Organe und Principe der Philosophie gemacht wird, während nach Platon und Aristoteles die logische Vernunft in ihrer Kunst des Gedankens das Organ und Princip der Philosophie ist, weshalb man auch von keinem Dogmatismus der aristotelischen und der platonischen Speculation ohne Missbrauch dieses Begriffs reden kann. Zum Dogmatismus ist die griechische Philosophie geworden im Epikurismus und Stoicismus, da sie von ihrer Höhe in Platon und Aristoteles herabschritt und nicht mehr in der Logik, sondern in dem gesunden Menschenverstande und seinem Gebrauche das Heil der Wissenschaftsbildung erkannte. Der Sensualismus beider Richtungen der Philosophie hebt die Logik auf, weshalb Nichts weiter nachtreibt, als den nebenhergehenden gesunden Menschenverstand für die Wissenschaftsbildung zu gebrauchen, wofür er nicht bestimmt ist und woran er kein Interesse hat. Daher ist die Philosophie nach Epikur Vernunftanwendung zur Erreichung der Glückseligkeit, und wenn die Stoiker auch nicht in gleicher Weise die Philosophie degradiren, sondern sie dem Sokrates folgen, der des Dafürhaltens war, dass Vernunft und Wissenschaft der Menschen höchste Kräfte sind, so tritt doch auch bei ihnen der praktische Zweck der Philosophie, die Weisheit in göttlichen und menschlichen Dingen zu erreichen, weit mehr hervor, dem die Philosophie als Wissenschaft untergeordnet wird.

In der Physik der Stoiker ist ein doppeltes Streben vorhanden, alle Erscheinungen der Natur auf eine das Ganze in sich umfassende und beherrschende Einheit zurückzuführen und Alles, was ist, als etwas Körperliches darzustellen. Man kann ihre Naturansicht als eine Erneuerung des Hylozoismus und der Evolutionslehre von Heraklit betrachten, die aber doch zugleich eine Umbildung und Fortbildung der aristotelischen Auffassungen enthält und aus ihrer Kritik entstanden ist. Den Dualismus des Aristoteles von Geist und Materie, von Gott und Welt heben sie auf, indem sie die Identität beider behaupten. Gott ist die Welt als eine ewige Evolution, der Geist ist die Materie als sein leidendes Princip, während er das active Princip der Materie ist.

Nach den Stoikern existiren nur Körper, denn Alles, was

thut und leidet, ist ein Körper, der daher nicht bloss als das im Raume Ausgedehnte, sondern als eine Kraft, die im Raume wirkt und ihn erfüllt, gedacht wird. Sie nannten nicht bloss die Seele, sondern auch die Tugend, das Laster, Gedanken und Gemüthsstimmungen Körper. Denn die Eigenschaften der Dinge ist das Ding selber, dessen Eigenschaften sie sind. Der Körper ist selbst der Inbegriff seiner Eigenschaften, welche denselben Raum zumal und continuirlich erfüllen.

Die gesammte Körperwelt ist eine Evolution, ein ewiges periodisches Leben des Absoluten, welches aus der göttlichen Materie hervorgeht und in dieselbe sich wieder auflöst, um von Neuem diesen ewigen Kreislauf des göttlichen Lebens zur Wirklichkeit zu bringen. Gott ist zugleich das Feuer, woraus die Welt ewig entsteht und worin sie sich verwandelt, und der Geist, der die ganze Welt in sich umfasst und aus seiner Materie formt. Das Absolute, die Welt, welche Gott ist, kann nicht ohne Vernunft und Geist gedacht werden, denn da Vernunft und Beseelung in den Einzelwesen der Welt ist, müssen sie als hervorbringende Ursache auch in dem Absoluten sein, aus dessen Leben Alles entsteht.

Mit innerer Nothwendigkeit entsteht Alles aus der den Dingen innewohnenden Natur nach dem allgemeinen Weltgesetze, welches als Schicksal über Alles herrscht und zugleich die Vorsehung ist, da Alles mit Gewissheit im Voraus bestimmt ist, was aus dem göttlichen Leben hervorgeht.

Auch die Seele ist ein Körper. Dies folgt nicht nur aus dem Axiom, was thut und leidet, ist ein Körper, da auch die Seele thut und leidet, sondern auch aus der Wechselbeziehung zwischen der Seele und dem Körper, die nicht stattfinden kann, wäre die Seele kein Körper. Dasselbe folge aus der Vererbung geistiger Eigenschaften auf dem Wege der Zeugung, wodurch sie im Samen auf das Erzeugte übertragen werden. Die Seele ist wie die göttliche Materie feuriger, ätherischer Art. Seele und Leib bilden eine totale in allen Theilen sich durchdringende Einheit. Die Unsterblichkeit der Seele haben sie theils verneint, theils bejaht, indem einige Stoiker ihre Fortdauer bis zur Weltverbrennung lehrten, andere meinten, dass nur die starke Seele des Weisen den Tod überdauere.

Drei Stufen des Daseins werden unterschieden, die unorganischen Naturkörper, deren Einheit in ihrer Beschaffenheit liegt,

die Pflanzen, welche eine Einheit sind durch ihre Natur, und die Thiere, welche eine Einheit sind durch die Seele. Nur den Menschen und den Thieren schreiben sie eine Seele zu und geben diesem Begriffe einen engeren Umfang, als er bei dem Aristoteles hat.

In Uebereinstimmung mit ihrer Physik, Alles auf eine unbedingte Einheit, die das Bleibende ist im unendlichen Werden der Dinge, zurückzuführen, strebt auch ihre Psychologie, Alles auf die Einheit der Seele zu gründen und daraus hervorgehen zu lassen. Die Einheit der Seele ist die in ihr Alles beherrschende Kraft des Verstandes (ἡγεμονικόν), welche im Centrum des Lebens, dem Herzen, wohnt und der alle übrigen Thätigkeiten subordinirt und die von ihr beherrscht werden, die Empfindungen in den fünf Sinnen, die Sprache in den Stimmwerkzeugen und die Kraft der Zeugung in den Geschlechtsorganen. Diese sieben Thätigkeiten der fünf Sinne, der Sprache und der Zeugung sind der achten Thätigkeit der Seele subordinirt und werden von ihr beherrscht. Von dem Centrum des Lebens aus, im Herzen, herrscht die Seele über ihre Thätigkeiten in den Organen am Umkreise des Körpers.

Die Einheit der Seele behaupten sie im Gegensatze zu dem Dualismus von Sinn und Vernunft, welchen sie in der platonischen und aristotelischen Auffassung finden und den sie bekämpfen. Es ist kein Zwiespalt und Widerstreit in der Seele von sinnlicher Begierde und Vernunft, sondern die Seele selbst in ihrer Einheit erzeugt ihre unvernünftigen Begierden und Leidenschaften, welche aus einer unrichtigen Meinung, einem falschen Urtheile entspringen. Denn zuletzt ist Alles abhängig von dem Verstande, der herrschenden Kraft in der Seele, von der Erkenntniss, von der vernünftigen Einsicht, welche die Kraft und Stärke der Seele, ihre Tugend ist. Das Wollen und Handeln entspringt aus der Erkenntniss und ist vom Verstande abhängig.

Die Stoiker verwerfen und bestreiten die Annahme des Epikur einer zufälligen und willkürlichen Abweichung der Atome von der graden Falllinie, worauf er die Freiheit der Willkür gründet. Zufall und Willkür sei nichts Objectives, sondern nur ein Mangel unserer Erkenntniss der Ursachen des Geschehens, der entscheidenden Gründe des Wollens. Eine solche Freiheit der Willkür und des Zufalls anzunehmen, hebe den Grundsatz des Widerspruchs auf, dass Etwas geschieht oder nicht geschieht,

stehe im Widerspruche mit der Abhängigkeit aller Dinge von Gott und dem Schicksal. Alles geschieht nothwendig.

Diese Nothwendigkeit hebt aber nicht die eigene Thätigkeit der Seele und ihre Zurechnungsfähigkeit auf. Eine selbständige Thätigkeit übt die Seele aus in der Zustimmung zu ihren Vorstellungen, welche sie von aussen, durch die Sinne empfängt. Diese Vorstellungen sind erst unsere Gedanken, wenn wir ihnen zustimmen, ihre Wahrheit und Objectivität setzen und anerkennen. In dieser Zustimmung besteht die Freiheit, die That, welche wir vollziehen. Wenn daher auch unsere Handlungen wie die Empfindung von aussen bestimmt werden, so sind sie doch meine Handlungen erst durch die Zustimmung, welche ich ihnen ertheile. Aus meiner eigenen Natur geht diese Zustimmung zu meinen Vorstellungen und Handlungen hervor. Unsere Natur aber geht als eine besondere aus der allgemeinen Natur des Ganzen, deren Theile wir sind, hervor, der wir wie dem Schicksal, dem allgemeinen Weltgesetze, unterworfen sind. Unserer Natur, dem uns angeborenen Triebe, handeln wir gemäss, so wie ein vom Berge herabfallender Stein, obgleich er den ersten Anstoss von aussen empfängt, sich doch durch seine eigene Schwere und Gestalt fortbewegt. Die Freiheit ist die innere Nothwendigkeit in der Uebereinstimmung der besondern mit der allgemeinen Natur, die Nothwendigkeit ist die äussere Abhängigkeit. Der Gewalt des Schicksals unterliegt Der nicht, der sich demselben unterwirft und der Natur, welche in jedem Wesen ist, folgt. Er folgt dem eigenen Gesetze seines Daseins, indem er durch seine Zustimmung die Vorstellungen und Handlungen zu seinen Gedanken und Beschlüssen macht.

Dieser Determinismus glaubt das Problem der Freiheit lösen zu können durch die Unterscheidung der innern Nothwendigkeit in der gesetzmässigen Aufeinanderfolge der Glieder einer und derselben einheitlichen Entwicklung, worin das spätere abhängig ist von dem frühern, von der äussern Nothwendigkeit in der Abhängigkeit der Einwirkungen der verschiedenen Dinge auf einander. Dieser Determinismus kann seinen Ursprung nicht verleugnen aus dem Pantheismus der Evolution, wonach Alles mit innerer Nothwendigkeit aus dem einen und ewigen Leben des Universums, das allen einzelnen Dingen immanent ist, in ewigem Kreislaufe hervorgeht. Wie aber Geschichte, ein Fortschritt, der den Kreislauf, die lange Gewohnheit des Lebens, durchbricht,

möglich ist, kann weder der Determinismus noch seine Physik, die Evolutionslehre, erklären, weshalb ihm keine andere Aushülfe übrig bleibt, als für einen blossen Schein zu erklären, was als eine Thatsache anzuerkennen, die Consequenz seines Begriffssystems ihn hindert.

Die Lehre der Epikuräer und die der Stoiker in der Physik und Psychologie lassen sich nicht unter denselben Titel des Materialismus bringen, sie sind von einander weit entfernt wie sich ausschliessende Gegentheile. Corpusculare Atomistik und Evolutionslehre, Materialismus und Hylozoismus, wenn sie zusammengeworfen werden, bilden einen Nominalbegriff, der, wenn er eine Analyse erfährt, zeigt, dass das in diesem Nomen Verbundene nur eine confuse Vorstellung, aber überall kein Begriff ist.

Das an sich unschuldige Wort Körper, welches wir überdies wie die Stoiker gebrauchen, wenn wir von einem Staatskörper oder der Körperschaft einer Universität sprechen, macht doch aus der Evolutionslehre keine Vielheitslehre an sich zusammenhangsloser Atome und aus dem Hylozoismus keinen Materialismus, keine Corpuscularphilosophie.

Die Seele ein Körper ist bei den Stoikern kein Aggregat von Atomen, keine Vielheit an sich, sondern, im Widerspruche mit dieser epikuräischen Auffassung, betonen die Stoiker sogar mit einer gewissen Ausschliesslichkeit selbst gegen Platon's und Aristoteles' Lehren die Einheit der Seele, welches in ihr Alles bedingt. Die Einheit ist das Primäre im Universum und in der Seele und die Vielheit das Secundäre, was aus der Einheit hervorgeht. Die Einheit bedingt und constituirt das Wesen der Seele. Nur was in sich selber eins ist, kann Seele sein. Nichts kann Seele sein, was nichts weiter ist als eine Pluralität. Rechenpfennige können nicht mit sich selber rechnen, die Einheit der Seele bedingt alles Denken im Rechnen und Sprechen.

Die Vernunft in der Welt wie die Vernunft in der Seele ist eins mit ihrer Materie, den Organen der Sinne, welche empfinden, den Organen der Sprache, den Organen der Zeugung, der Körper ist lebendig in seiner Durchdringung von der Seele. Sie lebt, er lebt. Wo ist auch nur ein Punkt der Vergleichung dieser Auffassung mit der Lehre, der Zufall in der Welt ist eins mit der Pluralität der Atome, die insgesammt von der graden Falllinie abweichen! Aus ihrer Aggregation werden die sichtbaren Körper und der unsichtbare Körper, die Seele, und die

Idole und ihre Aggregationen verfertigen die Vorstellungen der Seele. Zufall und Vernunft, Aggregation und Leben, zusammenhangslose Vielheit und Alles zusammenhaltende Einheit bilden unvergleichbare Weltanschauungen.

Aus den Sinnen entsteht Alles, meinen die Epikuräer wie die Stoiker, indess doch nicht ohne das Zuthun der Seele, lehren die Stoiker. Die Vorstellungen und Begierden aus den Sinnen sind die Gedanken und Handlungen der Seele durch ihre Zustimmung und nicht ohne sie. Der Zufall macht nicht die Idole zu Vorstellungen der Seele, noch die Willkür die treibende Lust ihrer Begierden zu Handlungen. Ein Naturgesetz bildet das Leben der Seele, die nichts weiter will, als was die Natur will, thätig sein in's Unendliche, daher ist ihr die Ruhe des Todes in der Körperwelt der Atome zuwider, die ein Scheinleben führen in der Gespensterwelt der Idole.

Aus Gott ist die Materie der Welt nach den Stoikern, und warum sollte denn in der Materie keine Wahrheit, nichts Ewiges, nichts Werthvolles enthalten sein? Die Stoiker zuerst haben in Entgegensetzung ihrer Ansicht mit den Lehren von Platon und Aristoteles, in der Materie Wahrheit erkannt, die zweifelhaft wird, in der Corpuscularphilosophie, welche die Materie auflöst in leere Räume, untheibare Figuren und diese geometrische Auffassung als Physik der Seele und des Körpers abhandelt.

Die Psychologie der griechischen Philosophie am Ende ihrer Entwicklung.

Die griechische Philosophie verbreitet sich am Ende ihrer Entwicklung nach Osten und nach Westen und verbindet mit griechischen Anschauungen römische und orientalische Vorstellungen. Die griechische Nationalität löst sich auf in ein unbestimmtes Etwas und nicht in das Allgemeinmenschliche des Christenthums, denn dieses besteht nicht in der Vermischung der nationalen Bestimmtheiten, sondern in der Anerkennung der Humanität trotz der bestehenden nationalen, staatlichen und persönlichen Verschiedenheiten. Der allgemeine Brei des Kosmopolitismus, dem die Stoiker entgegeneilen, ist nicht der Humanismus. Die griechische Philosophie dieser Zeit hat den unbestimmten Charakter der gelehrten Philosophie, welche ihre Erkenntniss aus

der Tradition schöpft und in Eklekticismus, Skepticismus und Mysticismus sich auflöst. Sie sind Folgen der gelehrten Philosophie ohne Productionskraft des Gedankens.

Orientalische Denkweisen haben auf die griechische Philosophie in dieser Periode einen Einfluss ausgeübt, welche, der griechischen Weltanschauung ursprünglich fremd, von aussen aufgenommen werden und Modificationen erzeugten. Man erkennt dies an der Aufnahme und Verbreitung der Emanationslehre, die das grade Gegentheil ist der griechischen Weltansicht. In griechischer Denkweise schreitet die Welt fort von den niederen und unvollkommenen Stufen des Lebens und des Daseins zu höheren und vollkommeneren Formen. Der Gott, der die Welt bildet, er ordnet, gestaltet, belebt und beseelt die Welt als ein thätiger Geist. Die Emanationslehre nimmt das Gegentheil an, eine Emanation des Unvollkommenern aus dem Vollkommenern in immer niederen Graden und Abstufungen bis zur unvollkommenen Materie. Ohne vernünftige Absicht und ohne alle Thätigkeit fliesst aus dem blossen Dasein Gottes, der schlechthin unveränderlich in Ruhe beharrt, diese Welt um so unvollkommener, je weiter entfernt sie von der Quelle ist, woraus Alles fliesst.

In dieser Welt ist kein Zweck mehr für eine praktische und politische Thätigkeit und Wirksamkeit, wie namentlich Platon und Aristoteles die höchste Lebensform im Staate finden, weshalb der Mensch sich zurückzieht aus dem handelnden Leben und der öffentlichen, politischen Wirksamkeit, um in innerer Beschauung zu leben. Die Begriffe der Materie und der Seele kehren sich um und vertauschen ihre Rolle, in gradem Widerspruche mit der ursprünglichen griechischen Auffassungsweise, nach der die Materie das leidende, der Geist aber das handelnde Princip. Die Umkehr findet in dieser Zeit statt, die Seele ist nur noch ein leidendes Wesen, ausser ihr in der Welt der Materie ist das Thun und Handeln, dem sie passiv zuschaut, als theilnahmslose Zuschauer des Geschehens.

Damit verbindet sich die Annahme einer mystischen und wunderbaren Anschauung des Absoluten als Quelle aller Erkenntniss und Wahrheit, die alle Vermittlung durch die Sinne, den Verstand, die Vernunft ausschliesst, alle That des Ich und es selber aufhebt in die Anschauung des Absoluten, worin das Ich verfliesst wie der Tropfen im Ocean.

Für unsern Zweck wird es genügen, hervorzuheben, wie

diese Emanationslehre mit ihrem Mysticismus und ihrer Umkehrung der Begriffe der Seele und der Materie in der Psychologie sich zeigt, wobei für die Gegenwart die ursprünglich indische Auffassungsweise ein viel grösseres Interesse hat als die neuplatonische.

Die Seele eine Emanation.

Plotin.

Die neuplatonische Auffassung von dem Wesen und dem Leben der Seele gründet sich auf der Emanationslehre, worin auch für uns allein der Grund liegt, warum wir dieser uns völlig fremden Vorstellung doch ein gewisses Interesse schenken. Denn so wenig wir auch in einer Emanationslehre ein wahres erklärendes Princip für die Erscheinungen anzuerkennen vermögen, da in ihr alle Causalität und Finalität in der That negirt wird und nur eine sehr leblose Verknüpfung von Begriffen sich findet, so ist sie doch einmal eine geschichtliche Thatsache, welche einen Versuch enthält, die Welt der Erscheinungen ohne Anwendung der Kategorien der Causalität und Finalität aus ihrem Ursprunge oder ihrer Quelle zu verstehen. Zu welcher Vorstellungsweise wir gelangen, wenn wir uns der Anwendung dieser Kategorien enthalten, zeigt die Emanationslehre.

Aus dem unwandelbaren Gott, dessen Einssein jeden Unterschied ausschliesst, emanirt, wie das Licht aus der Sonne, ohne sie zu verändern, ausstrahlt, allein aus dem Sein des Absoluten, ohne sein Wollen und Zuthun die Vernunft, welche die Ideenwelt in sich begreift. Sie ist ein Grad unvollkommener als das Vollkommene, woraus sie herkommt, denn in der Ideenwelt ist Vielheit und in dem Denken der Vernunft Unterscheidung, welches in Gott nicht ist und sein kann, da er Eins ohne Vielheit und Unterscheidung ist.

Aus der Vernunft fliesst die Seele als ein niederer Grad des Vollkommenen, denn sie empfängt ihr Licht von der Vernunft wie der Mond von der Sonne. Aus dieser intellectuellen Weltseele kommt in herabsteigender Gradation die empfindende und wahrnehmende Seele, woraus die bewusstlos zeugende Naturkraft der Seele ausströmt, deren Emanation als niedrigeres Glied der Reihe die Materie ist. Die sichtbare Welt kommt aus der Weltseele, welche selbst über Raum und Zeit erhaben, die

Materie durch ihr Denken in die Länge, Breite und Tiefe ausdehnt.

Die Emanationslehre ist ein Bild, entlehnt aus der Erfahrung der sichtbaren Welt, vom Lichte, welches aus der Sonne ohne ihre Veränderung und Thätigkeit ausströmt und in je grösserer Entfernung um so weniger leuchtet, von dem Wasser, welches aus der unerschöpflichen Quelle ohne ein Thun fliesst und um so unreiner und trüber wird, je entfernter die Gewässer aus der Quelle fliessen. Die Emanationslehre weiss das Räthsel der Welt nicht zu lösen durch die Begriffe der Causalität und Finalität, sondern bedient sich eines Bildes, aus der Empirie entlehnt, worin nur die Wahrnehmung einer Thatsache liegt, wodurch sie zugleich ausschliessen will, dass Gott das Wesen, die Ursache und der Endzweck der Welt ist, weil er unveränderlich ist und daher Nichts thun kann, und weil die Welt als eine Wirkung göttlicher Causalität vollkommen sein müsste, was keine Empirie bestätigt. Das Bild, welches die Emanationslehre gebraucht, soll erklären, wie diese in verschiedenen Graden unvollkommene Welt aus Gott stammt ohne Causalität. Dieser Verstandsbegriff wird entfernt, denn er scheint sowohl die Unveränderlichkeit des Absoluten als die Unvollkommenheit der Welt, welche beiden Begriffe für sich als wahr und gewiss gelten, aufzuheben.

In gleicher Weise hebt aber auch die Emanationslehre die Anwendung des Begriffs der Finalität auf. Denn das Schlechtwerden, das Herabsteigen in den immer unvollkommeneren Graden der Emanation, ist überall kein Zweck und kann nicht als ein Zweck gedacht werden. Die Emanationen finden ohne Zweck und Ursache statt. Das Licht strahlt aus der Sonne und leuchtet in je grösserer Entfernung um so weniger, das Wasser fliesst aus der Quelle trüber und unreiner, je weiter es fliesst, wofür es keinen Zweck giebt, da es, wie man sagt, sich von selbst versteht, die Thatsache ihrer eigenen Erklärung ist. Die Sonne ist nicht der Zweck ihrer Ausstrahlungen, die Quelle nicht der Zweck ihrer Ausströmungen. Gott ist nicht das Ende der Emanationen. Gott kann so wenig als Ursache wie als Finalität gedacht werden. Denn auch die Rückkehr zu Gott ist innerhalb einer Emanationslehre nicht möglich anders als gleichsam aus Verzweiflung in unbegreiflicher, wunderbarer Weise durch Aufhebung des Ich in Gott durch Ekstase und Vernichtigung. Viel consequenter ist Proklos als Plotin, wenn er die Anschauung des Einen, wie die

Rückkehr in Emanationen nicht lehrt, welche Plotin annimmt. In einer Emanationslehre ist keine Rückkehr möglich, in einer Emanationslehre ist sie eine Inconsequenz. Wie die Evolutionslehre ist auch die Emanationslehre eine blosse Thatsachenlehre, welche meint, dass die Auffassung der Thatsachen auch zugleich ihre Erklärung ist, sie machen Bilder und blosse Vergleichungen zu Erklärungen.

Die individuelle Seele des Menschen steigt herab, jede zu ihrer Zeit, durch innere Nöthigung in die Körperwelt aus der Ideenwelt, ohne diese ganz zu verlassen, sie verbindet sich auf der einen Seite mit der Vernunft, dem Verstande und der Phantasie und auf der andern Seite durch das thierische Leben mit der sinnlichen Einbildungskraft, welche die Formen der Materie innerlich vergegenwärtigt, mit dem sinnlichen Wahrnehmungsvermögen, welches diese Formen nach einem Eindruck auffasst, und dem Vermögen der sinnlichen Begierde, Affecte und Leidenschaften. Von dem Menschen selbst hängt es ab, ob er den höheren oder den niederen Kräften folgen will und in der intelligiblen Welt der Ideen oder in der sinnlichen Welt der Materie sich befinden will.

Die Verbindung der Seele mit dem Leibe ist eine Folge ihres Abfalls von dem Zustande der Vollkommenheit und der Glückseligkeit, da die Seele angezogen von der Form der Materie, welche ihre Einbildungskraft erblickte, zu dem Entschlusse verleitet wird, diese Form zu berühren, wodurch sich die Seele incorporirte und durch verschiedene Körper wandert.

Die Seele das leidende Princip der Welt.

Sankhya-Lehre und Wedanta-Philosophie.

Die indische Philosophie ist kein gleichartiges Ganzes, sondern umfasst verschiedene Richtungen und Systeme, wie dies in der griechischen und der neuern Philosophie der Fall ist. Zwei solcher Richtungen und Systeme sind vor Allem zu unterscheiden und dürfen nicht mit einander verwechselt werden, die Lehre der Sankhya und der Wedanta.

Die Sankhya gründet ihre Weltansicht auf einer Eintheilung aller Gegenstände einer möglichen Wissenschaft, wie sie sich wieder findet in der Eintheilung der Natur bei Scotus Erigena,

mit dem die scholastische Philosophie beginnt, eine merkwürdige Uebereinstimmung in dem Hervortreten des gleichen Gedankens zur Begründung aller Erkenntniss, wenn man bedenkt, dass dieser Gedanke spontan in so entlegenen Zeiten und entfernten Räumen unter ganz verschiedenen Verhältnissen und Bedingungen in der indischen und der mittelalterlichen Philosophie entstanden ist.

Alles, was Gegenstand der Wissenschaft ist, sei entweder die erzeugende Natur, welche nicht erzeugt ist, oder ein Erzeugtes, welches hervorbringt, oder ein nicht erzeugendes Erzeugtes, oder weder erzeugend noch erzeugt. Das erste und letzte Glied der Eintheilung bildet den äussersten Gegensatz, auf ihr ruht der Begriff der Seele im Gegensatz mit der Alles hervorbringenden Natur, welche nur die Seele nicht hervorgebracht hat, die unentstanden ist, aber Nichts hervorzubringen vermag, welches allein die äussere Natur kann. In der Mitte steht der von der Natur hervorgebrachte Geist, aus welchem die sinnliche Welt entsteht, die ein reines Product ist, ein Erzeugtes, welches Nichts hervorbringt. Das System ist atheistisch. Eine reine und vollkommene Seele, selbst unentstanden, kann nicht Grund der sinnlichen Welt sein, nur der von der ersten Natur selbst erzeugte und daher von ihr abhängige Geist hat diese sinnliche Welt hervorgebracht.

Alles entsteht aus der Natur als einer blind wirkenden Kraft der Materie, denn alle ihre Wirkungen sind körperlich, sie selbst ist eine Einheit an sich, weil alle Dinge in der Welt gleichartig, körperlich sind. Nur die Seele ist unentstanden und nicht körperlich. Ihr Dasein wird aus ihren Organen erschlossen, da Nichts ohne eine Seele ein Organ sein kann. Wie es Etwas giebt, das genossen wird, so muss es auch eine geniessende Seele geben. Die Seligkeit, welche durch die Abstraction von allem Sinnlichen und Vergänglichen erreicht wird, setzt das Dasein der Seele voraus. Aus dem einen Gliede des Gegensatzes, der blind wirkenden Kraft der Materie, folgt das Dasein des anderen Gliedes des Gegensatzes der Seele, eines Unentstandenen ohne etwas ausser sich Erzeugendes. Die blind wirkende Naturkraft setzt das Dasein der Seele neben sich voraus, welche diese blinde Kraft lenkt und leitet. Es giebt daher zwei ewige Principien, welche einen ausschliesslichen Gegensatz bilden. Die Seele ist nur schauend, aber sie bringt Nichts hervor, nur ein Zuschauer des Geschehens, welches nicht sie, sondern die blinde Naturkraft,

welche unerschöpflich das Veränderliche erzeugt, leistet. Diese Naturkraft ist eine Einheit in der ganzen Mannigfaltigkeit ihrer körperlichen Wirkungen, jede Seele aber ist Etwas für sich, sie hat ihr eigenes Schicksal, sie lebt ihr eigenes Leben, daher bildet die Seele eine Vielheit des Seienden.

Beide ewigen Principien, unter sich entgegengesetzt, müssen sich verbinden, wenn eine Welt entstehen soll, wie der Blinde mit dem Lahmen. Die blinde Naturkraft kann gehen und tragen, muss aber durch die Seele ihre Richtungen empfangen. Die Seele kann sehen, aber sie kann nicht gehen und nicht handeln, sie ist lahm und muss daher sich mit der an sich blinden Naturkraft verbinden, wenn eine Welt entstehen soll. Was dem einen Principe fehlt, ersetzt das andere, und so entwickelt sich aus beiden die Welt.

Seele und Materie haben in dieser indischen Vorstellungsweise ihre Begriffe verändert, wenn wir sie mit der griechischen Denkweise vergleichen. Denn die Materie ist an sich in der griechischen Auffassung nur ein leidendes Princip, Alles, was aus ihr entsteht, bringt nicht sie, sondern die Seele, das in der Materie handelnde, sie bewegende und gestaltende, bildende und ordnende geistige Princip hervor. Die Seele ist handelnd, das active Princip und nicht bloss schauend. Hier aber ist die Seele das leidende Princip und die Materie das active, sie erzeugt Alles, die Seele schaut nur zu, was die Materie hervorbringt, sie ist wie die Tänzerin, welche wirkt, damit die Seele schaut. Körperlich, materiell aber ist die Seele nicht, sondern selbst unentstanden, ein ewiges Princip neben der blind wirkenden Naturkraft der Materie. Die handelnde Materie und die leidende Seele auf der einen Seite, und die leidende Materie und der handelnde Geist auf der andern Seite begreifen den Gegensatz dieser verschiedenen Ansichten. In beiden Auffassungsweisen wird jedoch das eine Princip mit dem andern unmittelbar verbunden, denn der handelnde Geist ist nothwendig in Verbindung mit der leidenden Materie, worauf er wirkt, und die hervorbringende Naturkraft der Materie mit der Seele, damit sie schaut, was die Materie wirkt. Es ist kein Dualismus, wie er in der Richtung der Philosophie des Cartesius auftritt, der die unmittelbare Verbindung beider Principien ausschliesst und sich genöthigt sieht, ihre Verbindung durch ein Drittes, hyperphysisch, wie im Occasionalismus, in der Lehre des Spinoza und der praestabilirten Harmonie

von Leibniz zu erklären, weil in beiden Fällen ein Princip des Handelns gedacht wird, entweder im Geiste, wodurch er in nothwendiger Beziehung zur Materie, oder in der Materie, wodurch sie in nothwendiger Beziehung steht zur schauenden Seele. In der That fehlt dieser Begriff in der dualistischen Auffassung, welche aus dem Cartesius entstanden ist, weshalb nichts Anderes nachbleibt, als diesen fehlenden Begriff durch die göttliche Causalität zu ersetzen, wie es in allen drei Systemen von Geulinx, Spinoza und Leibniz geschieht. Wie die Geschichte der Philosophie überall beweist, giebt es gar keinen Begriff weder der Materie, noch des Geistes, noch des Absoluten für sich, sondern nur im Zusammenhange mit einander, und die Modification des einen Begriffes ist zugleich eine Abänderung des anderen. Durch ein System des Erkennens und nicht ausser demselben liegt ihre Erklärung. Die Philosophie ist nichts weiter als der Zusammenhang in aller Erkenntniss.

Die Wedanta-Philosophie weicht von der Sankya-Lehre darin ab, dass sie eine absolute Einheit in Gott setzt, aus dessen Emanationen die Welt entsteht. Die Seele aber ist selbst keine Emanation, sondern in Gott, in Brahma, ewig, Geburt und Tod treffen sie nicht, sondern nur ihre Umhüllungen, welche die Vermögen der Seele bilden, den Verstand, die Phantasie und die Sinne, und der Seele nicht wesentlich, sondern nur zufällig sind, weshalb auch Alles, was sie in ihrem Leben erfährt, sie selbst nicht trifft, sondern nur eine Täuschung in ihren Umhüllungen ist, wie auch alles Leiden und Elend, alle Pein und Schmerzen, nur in diesen Umhüllungen stattfinden, wovon die Seele sich scheiden und befreien kann, wenn auch nicht völlig im Leben, so doch gänzlich im Tode, wo sie wieder ist, was sie ist, eins mit Gott, wie der Fluss, der sich in das Meer ergiesst.

Die Psychologie in der Philosophie der neueuropäischen Völker.

In drei Richtungen und Perioden entwickelt sich die Philosophie der neueuropäischen Völker, im Mittelalter in einseitiger theologischer Richtung, in der Zeit seit dem Ausgange des Mittelalters bis auf Kant in einseitiger naturalistischer Richtung, und in der Philosophie seit Kant mit dem Willen, den Supranaturalismus des Mittelalters und den Naturalismus der spätern Zeit

durch eine geschichtliche und ethische Weltansicht zu ergänzen, in der die Wahrheit, welche die neuere Naturwissenschaft gefunden, Bestand hat und die transcendentalen Fragen der Metaphysik eine Lösung finden, welche zur Grundlage aller Wissenschaftsbildung dienen kann. (Die Philosophie seit Kant, S. 22 bis 56.)

Diese Eintheilung legen wir auch unserer Abhandlung der Psychologie in ihrer geschichtlichen Entwicklung zu Grunde. Nur tritt der Wunsch hervor, zu wissen oder zu erfahren, ob denn in diesen drei Richtungen und Perioden nicht eine Uebereinstimmung in der Auffassung der Dinge und im Besonderen von dem Wesen der Seele enthalten ist. Es ist möglich, dass wir, da wir gegenwärtig noch selbst innerhalb dieser Entwicklung uns befinden, nicht in affirmativer Weise diese Uebereinstimmung anzugeben vermögen, in verneinender Aussage lässt sie sich jedoch, wie wir glauben, angeben.

Diese Verneinung besteht in der Entgegensetzung der Gedanken, die in diesen Perioden hervortreten, gegen die Auffassung von den drei Principien der Erkenntniss, des Begriffes der Materie, des Geistes und des Absoluten, welche in der alten Philosophie sich finden, denn wer glaubt, dass in diesen drei Perioden nur eine Tradition und eine Fortsetzung der alten Philosophie der Griechen enthalten ist, deren Auffassung zuletzt durch orientalische Anschauungen getrübt werden und in dieser Vermischung tradirt worden ist, kennt nur die Worte, welche überliefert worden sind, nicht aber die Begriffe, die in dieser Ueberlieferung eine nicht geringe Umbildung erfahren haben.

Ueberliefert ist der aristotelische Begriff der Materie und die corpusculare Theorie dieses Begriffs. Denn ein anderer als der aristotelische Begriff der Materie ist in der corpuscularen Interpretation der Atomenlehre nicht enthalten. Ob ich die Materie wie Aristoteles als ein an sich ungetheiltes oder als ein bereits in kleinste Grössen aufgelöstes Quantum denke, ändert an dem Begriffe der Materie selber gar nichts. Die Atomenlehre giebt überall keine Erklärung von dem Begriffe der Materie, sondern setzt ihn als bekannt voraus, denn ihre eigene Erklärung, wenn man von einer solchen sprechen kann, ist nur die Tautologie, dass ein Körper ein Körper ist, der aus vielen kleinen Körpern besteht; wobei Niemand erfährt, was ein Körper und was Materie ist. Sie fügt nur eine geometrische Auffassung

und zwar sehr beschränkter Art zu dem als bekannt vorausgesetzten Begriffe der Materie und des Körpers hinzu, wodurch dieser Begriff für gewisse Operationen handlich wird, er selbst aber gar keine Erklärung gewinnt. In dieser corpuscularen Theorie der alten Philosophie ist aber kein anderer als der aristotelische Begriff der Materie, als des an sich eigenschaftslosen und passiven Substrats der Veränderungen enthalten, der in den genannten beiden Formen der neueren Philosophie und Naturwissenschaft überliefert worden ist. (Philos. Einleitung in die Encyklopädie der Physik, S. 365.)

Das Streben der gesammten neuern Philosophie geht dahin, diesen Begriff der Materie zu ergänzen und umzuarbeiten, damit er als erklärendes Princip für die Veränderungen der Dinge gebraucht werden kann, da der aristotelische Begriff dafür nicht genügt. Dies Streben beginnt im Mittelalter und geht durch die neuere Philosophie von Cartesius und Leibniz hindurch bis auf Kant, der ohne Zweifel eine andere Auffassung von diesem Begriffe auf den Weg gebracht hat, als die Alten kannten. Dass daneben vielleicht auch noch der aristotelische Begriff der Materie und ihre corpusculare Interpretation der Atomistik vorhanden ist, darf Niemand Wunder nehmen, da nicht selten Die, welche auf der Höhe einer Weltanschauung zu stehen glauben, von der die Alten keine Ahnung hatten, zugleich Die sind, welche die Grundbegriffe ihrer Wissenschaft und ihre weltgeschichtliche Bildung so gut wie gar nicht kennen. Daher findet man auch nicht selten neben dem Kugelspiel mit den Atomen Erklärungen von chemischen Verbindungen, welche mit jenem Kugelspiele schlechthin unverträglich sind. Man tröstet daneben sich und Andere mit der Versicherung, dass man etwas ganz Anderes meine, als die Worte denken.

So wenig der überlieferte aristotelische Begriff der Materie der ist, den die neuere Philosophie erworben hat und zu erwerben strebt, so wenig ist der Begriff der Seele und des Geistes in der neuern Philosophie durch die alte gegeben und von ihr entlehnt worden. Dies tritt vor Allem hervor in dem Probleme der Freiheit des Willens, der selbst zum Wesen des Geistes gemacht wird, und in dem Probleme nach der Gemeinschaft von Leib und Seele und der Verbindung des Geistes mit Gott, Probleme, von welchen nur sehr geringe Anfänge bei den Alten vorhanden sind. Das Problem der Freiheit des Willens wie die Lehre,

dass der Wille das Wesen des Menschen ist, hat vor Allen der Patristiker Augustin hervorgewälzt und ist von dieser alten Zeit her als ein noch ungelöstes Problem, dessen Lösung aber gesucht wird, stehen geblieben in der gesammten Entwicklung der neuern Philosophie.

Die Frage aber nach der Gemeinschaft von Leib und Seele stammt aus dem Dualismus des Cartesius und konnte überall nicht hervortreten ohne denselben. Der Geist, welcher ist: Ich denke, ich bin, ein Satz, den die alte Philosophie nicht kennt, hat in sich die Frage nach seiner Gemeinschaft mit der Körperwelt, die er nicht ist, und nach dem Zusammenhange von dieser in der Erfahrung als eine Duplicität von Geist und Körper gegebenen Welt mit Gott. Der Begriff des Geistes, die Auffassung von seinen Eigenschaften, seinen Vermögen und Leben, verändert sich, wenn ihn selbst Probleme umgeben, die ihm vorher verborgen waren.

Die drei Principien, die Materie, der Geist und Gott, gehören zusammen in dem Systeme des Erkennens, welches die Philosophie in dem Zusammenhange der Wissenschaften sucht. Ein neuer Gedanke ist da, ferne liegend der griechischen und der indischen Weltweisheitslehre. Dies ist der Gedanke der Schöpfung der Welt als ein erklärendes Princip der Welt aus göttlicher Causalität und Finalität. Wir wissen wohl, dass wir der Ketzerei in der Wissenschaft beschuldigt werden, wenn wir den Gedanken der Schöpfung nicht betrachten als eine verworrene und unzulängliche Vorstellung eines frommen Glaubens oder eines bornirten Aberglaubens, sondern im Gegensatze mit allen landläufigen Vorstellungen und längst überwundenen Vorurtheilen, wie man versichert, ihn als Princip des Erkennens annehmen zur Erklärung der gegebenen Welt, die wir nur als eine Schöpfung begreifen zu können glauben, während man diesen Standpunkt, so lautet die Betheuerung, längst überwunden hat, nämlich überwunden durch die Restauration und Entlehnung von Philosophemen der Griechen und der Inder. Wir dagegen denken, dass Reactionäre Reactionäre sind, denn etwas Anderes als blosse Reactionen mit der Hülfe längst antiquirter Lehren der alten Philosophie der Griechen und der Inder vermögen wir in diesen Versicherungen und Betheuerungen nicht zu erkennen. Sie gehen vor Allem von Denen aus, von welchen wir wünschen, dass sie die Begriffe und Lehren aus ihrer Geschichte in der Philosophie

der Griechen und der Inder so inne hätten, dass sie nicht bloss Reminiscenzen, sondern Gedanken wären, woran wir oft zweifeln, wenn wir diesen verworrenen Vorstellungen begegnen, welche man irgendwoher, man weiss selber nicht woher, entlehnt hat.

Die Welt eine Schöpfung ist das Gegentheil von der Annahme: die Welt ein Zufall, wie die Corpuscularphilosophie versichert, die deshalb auch Schöpfung stets mit ihrem Glauben an den Zufall und die willkürliche Abweichung der Atome von der geraden Falllinie verwechselt und daher ihre Willkür mit der angeblichen Willkür eines schöpferischen Gottes verwechselt, dem sie andichtet, woran sie selber glaubt, dass Alles eine Folge ist der Willkür und des Zufalls, der die Welt regiert, während Schöpfung gedacht wird, weil in der Welt Nichts Zufall und Willkür, sondern Alles Plan und Ordnung aus einem intelligenten Willen ist. Zufall und Willkür als Erklärungsprincipien der Welt excludirt die Annahme, dass die Welt eine Schöpfung ist.

Die Welt eine Schöpfung ist das Gegentheil der Annahme von Platon und Aristoteles, die Welt ein schön anzuschauendes Kunstwerk aus der Materie durch den göttlichen Baumeister. Wer den Dom bauen konnte, meint ein Scholastiker, konnte auch die Ziegel verfertigen mit weniger Intelligenz, als nothwendig ist, den Dom zu bauen. Der Baumeister der Welt ist der Schöpfer der Materie.

Es wird wohl eine Nothwendigkeit vorhanden sein, die Materie anders zu denken als Platon und Aristoteles sie als einen blossen Baustoff, der beliebig zum Kunstwerke verwandt werden kann, gedacht haben. Oder meint man wirklich, dass dieser aristotelische Begriff der Materie, die Alles nur Mögliche werden kann, weil sie nichts von dem ist, was sie wird, noch gegenwärtig die leitende Idee und das erklärende Princip der Naturerkenntniss ist? Sollte man es nicht denken, so wird man es doch sagen müssen, was denn an diesem alten überlieferten Begriffe eigentlich fehlt, warum er stets getadelt und doch immer wieder, indem man den Gedanken, die Welt eine Schöpfung, mit herzzerbrechendem Mitleide und tiefer wissenschaftlicher Bekümmerung zur Seite schiebt, gebraucht wird zur Naturerklärung, um den zufälligen Wechsel aller Formen der organischen und der unorganischen Natur an dieser ewigen Materie, die Nichts ist und die nach Belieben als Deus ex machina erscheint in dem Werden der Welt, d. h. den Formen in der organischen und un-

organischen Natur aus der ewigen Materie zu erklären. Denn nur die Materie des aristotelischen Begriffs ist die ewige Materie (Philosophische Einleitung, S. 376).

Es scheint überdies, dass, mit so grosser Geringschätzung man auch den Aristoteles behandelt, vor Allem in Vergleich mit den wissenschaftlichen Leistungen von Demokrit und Epikur, man ohne seine Hülfe doch Nichts machen kann, da man, wenn nichts Anderes, doch immer wieder gelehrte Terminologie von ihm entlehnt, ohne gewahr zu werden, dass die aristotelischen Begriffe der κίνησις, der δύναμις, der ἐνέργεια keine beliebigen Termini sind, womit jeder bald diese bald jene Vorstellung verbindet, sondern bestimmte und feststehende Begriffe sind, welche durch den Gebrauch griechischer Terminologie ohne die Gedanken des Aristoteles nicht erworben werden. Der Gebrauch der fremden Terminologie des Aristoteles zeigt stets eine Abhängigkeit an von den Lehren und Begriffen des Aristoteles, wobei es aber zweifelhaft bleibt, ob damit nur ein gelehrtes Ansehen oder eine Restauration aristotelischer Begriffe beabsichtigt wird, welche doch zugleich nicht ohne Kritik in moderner Wissenschaftsbildung verwandt werden können.

Der Mangel des aristotelischen Begriffs der Materie liegt darin, dass die Materie nicht aufgefasst wird als eine Thatsache. Denn ohne Zweifel ist eine ewige Materie keine Thatsache, sondern eine blosse und noch dazu unbestimmte Idee, mehr einer Phantasie als einer Intelligenz. Die Materie als Schöpfung ist die Materie als eine gegebene Thatsache. Eine Thatsache aber, hoffen wir, wird man für etwas Anderes halten als eine blosse Idee, wie die ewige Materie es ist. Denn solche Ideen sind ganz unbestimmte und unbestimmbare Gedanken, wie die Materie als Dynamis oder als ewige Materie. Die Thatsachen im Gegentheil haben Das an sich, dass sie etwas Bestimmtes und Bestimmbares sind. Die eigenschaftslose ewige Materie ist eine Dynamis ohne alle Bestimmung und Bestimmbarkeit, weshalb sie das bequemste Mittel darbietet, nach Belieben Alles zu erklären. Die Materie als eine gegebene Thatsache, das Gegebene in aller äussern Wahrnehmung ist eine Dynamis, welche an sich selber bestimmt und daher bestimmbar ist. Die Materie aller Dinge ist nicht der Brei, das Chaos der ewigen Materie, sondern ihr bestimmtes und messbares Vermögen, welches als die sich gleich bleibenden und unerschöpflichen Kräfte der Dinge alles Werden

und Geschehen bedingen, und woraus dasselbe zu erklären ist, weil sie sich erforschen lassen, da sie in sich selber durchgängig bestimmt und daher bestimmbar sind. Diese Materie oder dieser Begriff der Materie, welcher die Materie als Thatsache, als das Gegebene aller äussern Wahrnehmung ist, ist die Materie als eine Schöpfung. Denn darin denken wir, dass Nichts an sich selber unbestimmt, sondern dass Alles, was ist, durchgängig in sich selber bestimmt, weil es an sich eine That und Thatsache eines intelligenten Willens ist, der nicht die Gewohnheit hat, so in Bausch und Bogen unter Anderm auch einmal wie der Zufall und die Willkür der Corpuscularphilosophie Etwas zu machen, sondern ein permanenter und ewiger Wille ist, weshalb alles Werden und Geschehen der Dinge in der Welt durch ihre bewegenden und Willenskräfte bedingt ist und daraus zu erkennen ist. Der Begriff der Materie nöthigt uns, die Welt als eine Schöpfung und sie nicht bloss als ein Kunstwerk aus der ewigen Materie aufzufassen.

Dem Gedanken, die Welt eine Schöpfung, ist in gleicher Weise und aus demselben Grunde entgegengesetzt sowohl die Annahme, die Welt eine ewige Evolution, als auch die Lehre, die Welt eine Emanation Gottes, da zu beiden Annahmen hinzugefügt werden muss, ohne Ursache und Finalität. Schon früher ist gezeigt worden, dass beide Lehren die Anwendung dieser Begriffe excludiren, da sie das Werden entweder als ein Besserwerden in aufsteigenden Gradationen oder als ein Schlechterwerden in herabsteigenden Gradationen, optimistisch oder pessimistisch als blosse Thatsachen beschreiben und in dieser Erzählung zugleich die Erklärung desselben zu besitzen meinen. Dass diese Dogmen der absterbenden griechischen Philosophie, der Stoiker und der Neuplatoniker, im Gegensatze mit den Auffassungen von Platon und Aristoteles, die kein Werden ohne Causalität und Finalität kennen, auch in der Gegenwart wieder zum Leben gebracht worden sind, lässt sich wohl nur daraus erklären, dass die deutsche Philosophie seit Kant völlig in Vergessenheit gerathen ist, sonst würde es nicht möglich sein, diese Restaurationen todter Philosopheme als den endlichen Sieg der Empirie über alle Philosophie zu rühmen. Wo die Philosophie zur blossen Empirie und Gelehrsamkeit wird, kann man sich freilich nicht wundern, wenn solche Dogmen einer absterbenden Philosophie als neu entdeckte Wahrheiten verkündet werden.

Eine intelligente Wissenschaftsbildung kann nicht darauf verzichten, die Welt, das Werden aller Dinge, aus seiner Causalität und Finalität zu erkennen, und es bleibt daher nichts Anderes übrig, als entweder zu Platon und Aristoteles zurückzukehren oder den Gedanken zur leitenden Idee des Erkennens zu machen, die Welt eine Schöpfung aus göttlicher Causalität und Finalität. Die Welt aus Gott ist die Materie, welche nicht durch ihr blosses Dasein, sondern durch ihre immanenten und bleibenden Kräfte alle Veränderungen bedingt, und ist der Geist, der nicht durch seine logische Vernunft, sondern durch seine Willenskräfte ein geschichtliches und ethisches Leben in der Welt begründet.

Die Welt ein Zufall, die Welt ein Kunstwerk aus der Materie als eigenschaftsloser Dynamis, die Welt eine ewige Evolution oder Emanation aus Gott ohne Ursache und Finalität, diese Annahmen sind Ueberlieferungen aus der alten Philosophie, welche die systematische Philosophie nicht mehr als die wahren Grundlagen der Wissenschaftsbildung anerkennen kann, denn ihre leitende Idee kann in den geschichtlichen wie in den Naturwissenschaften, in der allgemeinen und den besonderen Wissenschaften nur sein, die Welt eine Schöpfung aus göttlicher Causalität und Finalität, worauf zugleich der wahre Begriff der Materie und des Geistes sich gründet, da diese drei Principien nur im Zusammenhange mit einander das System des Erkennens, das allen Wissenschaften zu Grunde liegt, bilden.

Wir beurtheilen diese verschiedenen Auffassungen der Welt, des Werdens der Dinge, sofern sie eine Causalerkenntniss zulassen oder excludiren, weil hierin sich das Wesen einer Wissenschaft zu erkennen giebt. Wo keine Forschung ist nach dem Grunde der Dinge, den Ursachen des Geschehens, dem Endzwecke des Lebens, sondern nur Erzählung und Beschreibung der blossen Thatsachen des Geschehens, verbunden mit einer Phantasie-Logik, welche Bilder, entlehnt aus der Empirie, für Begriffe hält, vermögen wir auch keine Wissenschaft anzuerkennen, da in dem Begriffe der Wissenschaft das Princip zur Beurtheilung aller Auffassungen und Meinungen liegt, wozu wir gelangen. Wenn diese Auffassungen aber den Begriff der Wissenschaft, die Causalerkenntniss, in ihrer Möglichkeit aufheben, so sind sie selber für uns unannehmbar. Das ist aber der Fall in den Annahmen: die Welt ein Zufall, die Welt eine ewige Evolution, die Welt

eine Emanation. Sie sind mit dem Wesen und dem Begriffe einer Wissenschaft unvereinbar. Es scheint aber, dass ihre Anhänger, welche, wie von der Tarantel gestochen, die Auffassungen von Platon und Aristoteles und die Schöpfungslehre, welche dem Begriffe der Wissenschaft entsprechen, da sie eine Causalerkenntniss lehren, in maassloser und nicht selten alberner Weise bestreiten, in dieser Polemik für und wider sich selber streiten, da sie zugleich von nichts mehr sprechen als von der Nothwendigkeit einer Causalerkenntniss. Sie beweisen dadurch nur, dass sie in grosser Befangenheit und in blinden Vorurtheilen sich befinden, da sie verwerfen, was sie vertheidigen, und annehmen, was sie bestreiten, woraus sich zugleich die Leidenschaftlichkeit ihrer Wissenschaftsbildung erklärt. Die Welt ein Zufall, die Welt eine ewige Evolution, die Welt eine Emanation, sind Annahmen, welche jede Causalerkenntniss excludiren, die, wenn sie das Wesen der Wissenschaft constituiren soll, nothwendig zur Verwerfung dieser Annahmen und zu der Behauptung führt, die Welt kein Zufall, keine Evolution, keine Emanation, sondern eine Schöpfung aus göttlicher Causalität und Finalität.

Das Werden aus dem Zufalle, aus der Evolution, aus der Emanation wird nicht, sondern ist nur eine Phantasie, welche den Dienst der Logik und Metaphysik vertritt, nur in dem Werden wird und geschieht Etwas, das nicht aus dem Zufalle, der ewigen Evolution und Emanation angeblich herkommt, sondern das aus immanenten und bleibenden Kräften der Dinge, welche mit ihrem Dasein gesetzt sind und unerschöpflich wirken, hervorgeht, und daher eine absolute und vollendete Wirklichkeit in Gott als Grund und Bedingung von der Möglichkeit aller Dinge, die werden, voraussetzt.

Wenig oder gar nicht haben Die über den Gegenstand und die Form, das Wesen und den Begriff einer Wissenschaft nachgedacht, welche wie die Corpuscularphilosophen Verehrer des Zufalls sind oder wie die Optimisten an die stets besser werdende ewige Evolution, die in das Absolute versinkt, um von Neuem stets besser zu werden, glauben, oder wie die Pessimisten der stets schlechter werdenden Emanation zuschauen, um am Ende die Vernichtigung ihrer selbst zu erleben, und doch sind diese Verehrer des Zufalls, der ewigen Evolution und Emanation zugleich Die, welche sich rühmen, den Glauben der Welt, dass sie aus göttlicher Causalität und Finalität wird, endlich über-

wunden zu haben, während ihr eigener Glaube an den Zufall, die ewige Emanation und Evolution aus dem Bankerott ihrer Wissenschaft hervorgeht, welche, aller Causalerkenntniss spottend, dem Wesen und Begriffe einer Wissenschaft am allerwenigsten entspricht. Sie versichern, dass der Glaube der Welt stets nur ein Wunderglaube bleiben könne und in der Wissenschaft, nämlich in ihrer eigenen aufhöre und verschwinde, er vor dem Glanze ihrer Wahrheit erbleiche wie das Kerzenlicht vor der glänzenden Sonne. Die Sache verhält sich jedoch geradezu umgekehrt, denn diese Wissenschaftsbildung aus der Verehrung des Zufalls, der ewigen Evolution und Emanation ist am wenigsten, was eine Wissenschaft in ihrem Wesen und Begriffe sein soll, Causalerkenntuiss, während, wenn jener Glaube auch nur ein blosser Glaube ist, der an sich selber nicht die Anmaassung besitzt, die Wissenschaft zu sein, und dessen Vorstellungen nur eine Sprache des Gemüths und des Herzens sind, doch in sich eine gewisse Vernunft hat, nämlich das Kriterion des Vernünftigen, Nichts geschieht ohne Ursache, non datur casus, non datur fatum, womit eine mögliche Wissenschaftsbildung, welche sich niemals das Recht der Kritik rauben lässt, bestehen kann, indess dies unmöglich ist, wenn der Grundsatz der Wissenschaftsbildung sein soll das datur casus der Corpuscularphilosophie, oder das datur fatum der Evolutions- und Emanationslehre.

Es gehört zu den wuuderlichen Vorstellungen der Halbgebildeten, die Landpartien durch die Wissenschaften gemacht haben, dass sie meinen, die Weltansichten der Wissenschaften seien etwas Anderes als die Principien und leitenden Ideen ihres Erkennens, welche sie in allen Versuchen den Inhalt der Erfahrung zu begreifen anwenden, während sie nur in diesen leitenden Ideen und Principien enthalten sind, welche die Philosophie als Metaphysik nach ihrer Wahrheit untersucht. In jeder Erkenntniss einer Wissenschaft ist eine Metaphysik implicite enthalten. Um sie gewahr zu werden und über ihre Wahrheit nachzudenken, dazu ist freilich mehr nothwendig als fromme oder unfromme Herzensergiessungen, wie sie bei der Gelegeuheit der Polemik gegen die Metaphysik mit mehr oder weniger Witz stattzufinden pflegen. Von dem Winkel einer einzelnen Wissenschaft aus kann dies freilich nicht erreicht werden, da dazu ein universelles Denken, welches mit dem Begriffe der Wissenschaften sich beschäftigt, erforderlich ist. Es mag wohl hierin der Grund liegen der

Blindheit der Particularisten, die in einem und demselben Athemzuge die Welt als Zufall oder die Welt als Fatum denken, und daneben den grössten Fortschritt der modernen Wissenschaft in der Causalerkenntniss preisen, welche diese Particularisten in demselben Augenblicke verleugnen, wo sie ihre Corpuscularphilosophie oder ihre Evolutions- und Emanationslehre dem Publicum als das einzige Heilmittel wider den Aberglauben vorführen, während aller Aberglaube in nichts Anderem besteht als in dem Gebrauche des Grundsatzes aller Corpuscularphilosophie, datur casus, oder auf der andern Seite des Gebrauchs von dem Grundsatze aller Evolutions- und Emanationslehre, datur fatum. Ausgeschlossen ist diese leitende Idee des Aberglaubens nur in der Metaphysik, welche die Welt als eine Schöpfung göttlicher Causalität und Finalität denkt.

Die Philosophie seit Augustin, seit Cartesius, seit Kant ist die Philosophie des neuen Glaubens, der noch gegenwärtig das Band ist, welches die europäischen Völker zusammenhält, und die Macht, wodurch Europa die Völker der Erde regiert. Der Glaube ist keine Wissenschaft, sondern ein persönliches Bewusstsein, das in Verheissungen und Hoffnungen sich ausspricht, deren Erfüllung das Leben zu erreichen strebt. Er ist Geschichte, welche in die Zukunft schaut und aus ihr entsteht. Aber dieser neue Glaube ist doch die historische Vorbedingung der gesammten neuern Wissenschaftsbildung, ohne welche sie nicht entstanden wäre, wie sie nicht ohne seine Reformation zu ihrer Erneuerung und ohne seinen Bestand endlich zu ihrer dritten Periode in der Philosophie seit Kant gelangt sein würde. Denn Augustin, Cartesius und Kant sind die drei Männer, deren Namen die drei Epochen in der Geschichte der neuern Philosophie bezeichnen, worin die von der griechischen Philosophie her überlieferten Begriffe der drei Principien, der Materie, des Geistes und Gott, welche jede Weltansicht gründen, ihre Kritik und zugleich ihre Umarbeitung erfahren haben, welche uns insbesondere in Beziehung auf die geschichtliche Entwicklung der Psychologie beschäftigen wird.

Die Psychologie seit Augustin.

Innerhalb der neuern Philosophie in ihrer einseitigen theologischen Richtung giebt es zwei Abtheilungen, die Philosophie

der Patristiker und die Philosophie der Scholastiker, welche geschieden von einander durch einen Zwischenraum von mehreren Jahrhunderten, sich zu einander verhalten wie die erste und zweite Existenzform der Philosophie; das Streben der Scholastik geht dahin, ein System der theologischen Philosophie hervorzubringen, entsprechend der Hierarchie der Kirche. Aus diesem Grunde hat die scholastische Philosophie einen so grossen Werth auf die syllogistische Form gelegt, als des, wie sie glaubte, allein probaten Mittels, die Philosophie als ein System des Erkennens darzustellen.

Die Philosophie der Patristiker hat einen fragmentarischen und polemischen Charakter. Grosse Systeme hat sie nicht hervorgebracht, aber Anfänge des philosophischen Denkens besitzt sie, welche in der Scholastik mit einander zu einem Systeme verbunden werden. Auch die griechische Philosophie beginnt nicht mit der Systembildung, sondern mit einzelnen Problemen, welche erst nach dem Sokrates von Platon und Aristoteles zu einem Ganzen verbunden werden. Und diese einzelnen philosophischen Gedanken treten nicht für sich, sondern in Verbindung mit der theologischen Forschung hervor, wie auch bei den Griechen die Anfänge des philosophischen Denkens verbunden sind mit allgemeinen Meinungen, mit religiösen und dichterischen Vorstellungen. Poesie, Religion und Philosophie sind zuerst in Mischungen mit einander vorhanden und erst mit der Zeit erfolgt ihre Scheidung und nicht selten ihre Contradiction, als schlössen sie schlechthin einander aus. Aber vorhanden sind diese philosophischen Gedanken bei den Patristikern, welche den ersten Anfang bilden einer neuen Denkweise, die den griechischen Vorstellungskreis überschreitet. Vorhanden sind sie bei allen Patristikern; für uns aber an diesem Orte mag es genügen, nur die Lehren des Augustin in Betracht zu ziehen, wovon Niemand in Abrede stellen kann, dass sie nicht bloss im Mittelalter fortgelebt haben, nun aber, wie man versichert, todt sind, sondern dass sie den Anfang der gesammten Bewegung des philosophischen Denkens der neuern Zeit enthalten und darin als ein bleibender Grund fortwirken.

Das Primat der Psychologie.

Ich denke, ich bin. Der Wille und das Gedächtniss.

Augustin.

Von der Philosophie ist Augustin gekommen zur Theologie, von einem leichtsinnigen Lebenswandel zum Bekenntnisse des christlichen Glaubens. Aus den Erfahrungen seines persönlichen Lebens sind seine Ueberzeugungen hervorgegangen. Sie würden als durch das eigene Leben erworbene persönliche Ueberzeugungen für uns nicht in Betracht kommen, da sie nicht der Geschichte der Wissenschaft, sondern der Geschichte des eigenthümlichen Bewusstseins angehören, wenn nicht in dem Augustin mehr wäre als ein Mann der Kirche und des Glaubens. Von der Philosophie der Griechen kommt er her, mit ihrem Gedanken vertraut, tritt in ihm zuerst die Umkehr der modernen Wissenschaftsbildung hervor, welche sich vor Allem zeigt in dem Primate, das in ihr die Psychologie erlangt hat. Die psychologische Richtung der modernen Wissenschaftsbildung nimmt ihren Anfang mit Augustin.

Er schränkt die Philosophie ein auf die Erkenntniss Gottes und der Seele. Von der Physik will er nichts wissen, ihre Erkenntnisse nützen nichts zur Seligkeit. Die Naturerkenntniss wird gering geschätzt und vernachlässigt. Der einseitige theologische und psychologische Charakter in der Wissenschaftsbildung dieser Zeit tritt damit hervor. Die Seele hat einen unbedingten Vorzug vor dem Körper. Alles Körperliche ist nur ein Mittel für die Seele und geringer zu achten als sie. Die Wahrheit ist ewig, die Körperwelt aber veränderlich, weshalb in ihr die Wahrheit nicht gefunden werden kann. Die innere Erfahrung hat den Vorzug vor der äusseren, denn aus der Selbsterkenntniss der Seele entspringt die Wahrheit.

Die vernünftige Seele ist ein Uebersinnliches, welches die Physik nicht erforschen kann, sondern ein Gegenstand ist der Wissenschaft von dem Uebersinnlichen, der Metaphysik, welche von den transcendentalen Begriffen handelt. Die Psychologie wechselt ihren Ort, sie ist nicht mehr ein Theil der Physik, wie bei den Griechen, sondern ein Theil der Metaphysik. Die physischen Begriffe denken keine Wahrheit und sind unzureichend

für die Erforschung der psychischen Empirie. Die Physik löst sich auf in Metaphysik, indem alle Naturerkenntniss gering geachtet wird in Beziehung auf den einen Zweck des Lebens, den Frieden der Seele, ihre Seligkeit zu erreichen, welche nur aus der wahren Erkenntniss Gottes erlangt werden kann.

Diese Bevorzugung der innern Erfahrung vor der äussern, der Psychologie vor der Physik, welche den Alten fremd ist, tritt zuerst hervor bei Augustin. Die Griechen denken in der Anschauung des Universums und fassen die innere Erfahrung in Verbindung mit der äussern, die Seele in Uebereinstimmung mit der physischen Weltansicht auf. Von dieser Welt abgewandt richtet die Erkenntnisskraft sich auf die absolute Wahrheit in Gott, welche in der Natur sich uns nicht offenbart und die, wie es scheint, nur aus dem innern Leben der Seele sich erforschen lässt, worin sie sich uns zu erkennen giebt. Die Bevorzugung der innern Erfahrung ist das Zurücksetzen der äussern Erfahrung, die Bevorzugung der Psychologie die Geringachtung der Physik. Ihre Auflösung in Metaphysik bewirkt es, dass die transcendentalen Begriffe der Metaphysik zugleich eine Erkenntniss des Realen schaffen sollen, wozu sie nicht bestimmt sind.

Den subjectiven Weg der neuern Zeit in der Begründung der Erkenntniss finden wir zuerst bei Augustin. Die alte Philosophie endet mit dem Zweifel, die neuere Philosophie beginnt mit der Kritik des Zweifels zur Begründung des Wissens. Die Kritik des Skepticismus ist der Uebergang von der alten zur neuern Philosophie. Durch die Skepsis der neuern Akademie ist Augustin hindurchgegangen und durch ihre Ueberwindung zur Begründung des Wissens gelangt.

Zweifeln können wir, ob die Dinge sind, wie wir sie vorstellen, aber nicht zweifeln können wir, dass wir denken und sind. Wir denken, wollen, erinnern, mithin leben und existiren wir. Daran können wir nicht zweifeln, denn wer zweifelt, denkt, wer zweifelt, lebt und existirt. Ich denke, also bin ich. (Heinrich Ritter, Geschichte der Philosophie, Theil 6, S. 205 u. f.).

Bis hierhin stimmt das Verfahren von Augustin überein mit dem Verfahren von Cartesius, wovon Augustin aber im Folgenden abweicht. Denn Cartesius schliesst sogleich aus der Gewissheit der Existenz des denkenden Subjects auf das Wesen des Geistes als der denkenden Substanz. Augustin verfährt behutsamer, da wir daraus nicht das Wesen des Geistes, sondern

nur die Thatsache erkennen, dass wir sind und denken, woran wir nicht zweifeln können. Mag die Seele Feuer, Wasser oder Luft sein, genug, sie ist das Subject, welches denkt. Wir erkennen daraus nur die Existenz der Seele als Thatsache, nicht aber ihr Wesen. Die erste und vornehmste aller Thatsachen ist die Gewissheit von der Existenz des denkenden Subjeets, worin der Vorzug der innern Erfahrung besteht, dass, wenn auch Alles ausserdem ungewiss ist, kein Zweifel ist, dass ich denke und bin. Der Satz bezeichnet nur eine Thatsaehe und nichts weiter, die Thatsache des Bewusstseins, welche allem Zweifeln entzogen wird und alle Gewissheit bedingt.

Auch in der weitern Kritik des Skepticismus zur Begründung des Wissens geht Augustin seinen selbständigen Weg, abweichend von Cartesius. Ausser dem Zweifel liegt nicht nur, dass ich bin, der ich denke und zweifle, sondern auch, dass Etwas vorhanden ist, das mir erscheint. Wohl lässt sich behaupten, dass Etwas anders ist, als es mir erseheint, aber nicht, dass es mir nicht erscheint und nicht vorhanden ist. Daraus folgert Augustin, die Sinne täuschen nicht, nur unser Urtheil über ihre Empfindungen kann irrig sein. Die Sinne fassen nur Erscheinungen auf, welche vorhanden sind, nur in ihrer Interpretation ist Täuschung möglich. Es ist Etwas vorhanden, das uns erscheint, wenn wir an der Wahrheit unserer Vorstellungen von den äusseren Dingen zweifeln. Nicht nur die Seele ist, welche denkt und zweifelt, sondern auch eine Aussenwelt, eine Körperwelt, die uns erscheint, indem wir an der Wahrheit unserer Vorstellungen zweifeln. Das denkende Subject unterscheidet sich von etwas Anderm, ausser demselben, das ihm erseheint. Auch das Dasein der Körperwelt lässt sich nicht leugnen, wenn wir zweifeln. Augustin verfährt direct in der Aufhebung des Zweifelns an der Existenz der Aussenwelt, während Cartesius diese Gewissheit auf indireetem Wege aus der Wahrhaftigkeit Gottes folgert. Die Sinne täuschen nicht, weder der innere noch der äussere Sinn, sie liefern Erscheinungen und bezeugen das Vorhandensein, die Existenz einer Innen- und einer Aussenwelt. Wir begreifen damit nicht ihre Gemeinschaft, wie Geist und Körper auf einander wirken und was sie an sich sind, aber ihre Facticität mit einander ist nicht zweifelhaft. Die Gewissheit des Seins, der Thatsache ist der Anfang des Wissens.

Nach dem Augustin liegt aber noch ein Drittes ausser dem

Zweifel, wenn wir nicht seinen verführerischen und schlüpferischen Wendungen folgen, sondern ihn selbst der Kritik unterwerfen, woraus die neuere Philosophie im Unterschiede von der alten entstanden ist. Wer zweifelt, weiss, dass er nicht weiss, also muss, wer zweifelt, wissen, was das Wissen seinem Begriffe nach ist. Er zweifelt, weil er das Wissen, welches er sucht, nicht in seinem Denken findet, nach dessen Begriffen er sein Denken als ein mangelhaftes und ungenügendes beurtheilt. Der Begriff des Wissens und der Wahrheit ist nicht zweifelhaft, da alles Zweifeln in seiner Anwendung auf unsere Vorstellungen und Gedanken besteht. Im Zweifel ist der Begriff des Wissens und die Forderung, dass es Wahrheit giebt, vorausgesetzt. Dass Wahrheit ist, setzt Jeder voraus, der zweifelt und nach der Wahrheit forscht. Der Begriff und das Postulat des Wissens und der Wahrheit ist ausser dem Zweifel gewiss. Der Skepticismus ist nur eine Verworrenheit des Bewusstseins, ein Verfall der Wissenschaft, der zur Sophistik wird, wenn er das Denken nicht mehr von dem Wissen und der Wahrheit unterscheidet, welche der Zweck und das Ziel von allem Denken ist, das nur ein Mittel ist, die Wahrheit zu finden, welche als Ziel des Denkens zugleich die Voraussetzung von allem Denken ist.

Die Anlage zu einem Systeme des Erkennens ist bei Augustin viel umfassender und grösser als die Ausführung. Denn diese wird sogleich durch den psychologischen Weg der Forschung, der mit der Naturerkenntniss in Opposition tritt und die Physik auflöst, in blosse Metaphysik beschränkt, eine Beschränkung, welche in der Richtung der Zeit ihren Grund hat, da alle Wissenschaftsbildung nur das eine Interesse hat, den neuen Inhalt des Bewusstseins, der aus dem christlichen Glauben stammt und den Gedankenkreis der früheren Philosophie überschreitet, zur Erkenntniss zu bringen, weshalb alle Forschung eine theologische und psychologische Richtung annimmt, da nur in dem Leben der Seele die absolute Wahrheit zu erkennen ist. Es wird Alles betrachtet in Beziehung auf das Heil der Seele. Daher überwiegt die moralische oder die theologisch-moralische Betrachtungsweise, und die rein theoretische und physische Auffassungsweise der Dinge kommt nicht zu ihrem Rechte.

Im Besondern heben wir nur drei Punkte hervor in der Auffassung vom Wesen und Leben der Seele bei dem Augustin, die Unkörperlichkeit der Seele, das Gedächtniss und den Willen.

Die Unkörperlichkeit der Seele gründet Augustin darauf, dass sie das Subject des Denkens ist und dieses Subject nicht wieder als Erscheinung eines andern Subjects, welches nicht denkt, der Materie, aufgefasst werden kann. Denn das Subject der Erscheinung kann nicht eine Erscheinung des Subjects sein. Nur geistige Thätigkeiten, Denken, Wollen, Erkennen, nichts Körperliches nimmt die Seele direct in sich wahr. Wäre sie ein Körper, müsste sie auch unmittelbar Körperliches in sich wahrnehmen, was nicht der Fall ist. Nicht das Gehirn, sondern geistige Thätigkeiten bilden den Inhalt des Selbstbewusstseins. Durch seine reflexible Kraft unterscheidet sich der Geist vom Körper. Die Figur und Farbe eines Körpers kann nicht die Figur und Farbe eines andern Körpers sein. Der Geist aber kann sich selber und Anderes erkennen und lieben. Er kann seine Functionen auf sich selber anwenden, im Gedanken, im Erkennen und im Wollen. Den positiven Unterschied auf der einen Seite, des Geistes, bestimmt Augustin wohl, er vernachlässigt aber denselben auf der andern Seite, der des Körpers, genauer zu erforschen, wie Cartesius es gethan hat.

Drei Vermögen der Seele werden unterschieden: Memoria, Intellectus und Voluntas. Das Gedächtniss erhält bei Augustin eine tiefere und weitere Bedeutung, als es sonst hat. Das Gedächtniss seiner selbst ist der Selbstvergessenheit entgegengesetzt und vermittelt die Selbstbesinnung. Das Gedächtniss werde zum Bewusstsein der Ewigkeit, der Wahrheit, in welcher keine Zeit ist. Denn zuletzt werde Alles, Vergangenes, Zukünftiges und Gegenwärtiges, die drei Momente der Zeit, in das Gedächtniss übergehen und in ihm das ganze Leben uns gegenwärtig sein. Darin verschwindet die Zeit und die Ewigkeit, als die Einheit ihrer drei Momente, stellt sich darin dar.

Nicht nur dem Gedächtnisse, sondern vor Allem auch dem Willen giebt Augustin eine andere und hervorragende Stellung und Bedeutung in dem Leben der Seele. Er zuerst hebt das Primat des Willens vor dem Verstande hervor und bestreitet den überlieferten Determinismus, der freilich in der spätern Philosophie wieder hervortritt, Der Wille ist das Sein und Wesen des Menschen in allen seinen Thätigkeiten, die von ihm ausgehen. Voluntas est quippe in omnibus, immo omnes nihil aliud quam voluntates sunt. Selbst in allen Affecten ist Voluntas, in Furcht und Hoffnung, in Trauer und Freude. Dass der Wille

das Sein und Wesen der Menschen bildet, enthält zugleich einen andern Begriff von dem Wesen des Geistes, als die frühere und vielfach die spätere Psychologie gehabt hat. Cartesius schliesst aus dem „Ich denke, ich bin,“ dass der Geist die denkende Substanz ist, Augustin aber findet im Willen das wahre Sein und Wesen des Menschen.

Mit Augustin tritt das Problem der Freiheit des Willens in der neuern Philosophie hervor. Die Nothwendigkeit hebt die Freiheit nicht auf. Der Wille ist nothwendig, seinem Begriffe nach, frei. Die essentielle Nothwendigkeit involvirt nicht die Aufhebung der Freiheit des Willens. Auch die causale Nothwendigkeit ist nicht im Widerspruche mit der Freiheit des Willens, denn er selbst gehört nicht zu den Wirkungen, sondern zu den Ursachen des Geschehens, er ist die Ursache aller menschlichen Werke. Das Wollen des Einen kann von keinem Andern vollzogen werden. Die Freiheit ist die eigene That des Geistes. Der Wille ist das Princip der sittlichen Welt und nicht der Intellectus. Der Wille geht selbst dem Erkennen vorher und dasselbe kann daher die Freiheit des Willens nicht aufheben. Wir müssen das Gute erst wollen und lieben und erst alsdann können wir es erkennen und haben. In praktischen Dingen ist die Erkenntniss, welche wir davon erlangen, vom Willen abhängig, wodurch die überlieferte griechische und sokratische Denkweise, der Abhängigkeit des geistigen Lebens allein von der Intelligenz bestritten wird. Die Freiheit des Willens besteht in unserm Wesen und in Gott, denn seine Wirksamkeit hebt nicht unsere Kraft auf, wir sind, leben und wollen in Gott, er selbst ist unsere Macht (Potestas nostra ipse est). Die Seligkeit, welche nothwendig gewollt wird, ist mit dem Willen in Uebereinstimmung, denn sonst würden wir wider unsern Willen selig sein. Niemand hat mehr als Augustin die Freiheit des Willens und dass er das Sein und Wesen des vernünftigen Geistes bildet, hervorgehoben.

Die Erklärung aber von dem Ursprunge des Bösen in der Welt, dessen Thatsächlichkeit nicht zweifelhaft ist, bringt die Schwierigkeit hervor in der Lehre von der Freiheit des Willens. Denn das Böse entspringt weder aus der ersten Freiheit, der Unschuld, dem posse non peccare, noch aus der höchsten und letzten Freiheit, in der Seligkeit, dem non posse peccare. In der Freiheit der Unschuld wohnte dem Menschen wohl die Schwäche bei, dass er sündigen konnte, er hatte die Wahl des Guten und des Bösen,

aber das Böse folgt daraus nur, wenn es als Thatsache schon gegeben ist, und nicht an sich. Die Wahlfreiheit gehört jedoch nicht zur vollen Freiheit, denn die grösste Freiheit ist die Freiheit von aller Sünde, sondern nur zur Ordnung der Welt, den mittleren Gütern, damit in ihr alle Grade und Arten des Seins vorhanden sind.

Das Böse folgt nicht aus der Freiheit, es ist nur eine Thatsache, welche sich nicht a priori aus dem Begriffe ableiten und construiren lässt. Der Versuch einer solchen Construction führt den Augustin zu seiner Prädestinationslehre, worauf wir später zurückkommen werden. Die Freiheit geht in dem Leben der Seele verloren, so dass Alles ein Werk ist entweder der göttlichen Gnade oder der göttlichen Gerechtigkeit in dem Reiche der zum Guten und zum Bösen Bestimmten.

Mit Augustin beginnt das Primat der Psychologie; die innere Erfahrung hat in der Erforschung der Wahrheit den Vorzug, die äussere Erfahrung und die Physik treten zurück. Das Gedächtniss hat eine bleibende Bedeutung für das Leben des Geistes, dessen Wesen nicht der Gedanke, sondern der Wille ist. Seine Freiheit ist an sich nicht zweifelhaft, aber die Thatsache des Bösen, der Sünde in der Welt, weiss Augustin nicht damit in Uebereinstimmung zu bringen.

Der Platonismus.

Hugo von St. Victor.

In der scholastischen Philosophie herrscht in der ersten Zeit ihrer Entwicklung der Platonismus; der Aristotelismus tritt erst in der spätern Zeit hervor, am Ende ihrer Entwicklung verfällt sie in einen sensualistischen und skeptischen Nominalismus und in einen Mysticismus, beide repräsentiren die Auflösung und den Verfall der mittelalterlichen Philosophie, während der Platonismus und Aristotelismus die Höhe ihrer Entwicklung darstellen.

Als Repräsentant des mittelalterlichen Platonismus in der Auffassung von dem Wesen und Leben der Seele dient die Lehre, welche Hugo von St. Victor gegeben hat, der auch der Augustin des Mittelalters genannt worden ist. Eine vorherrschend psychologische Richtung geht auch von ihm aus, welche durch Richard von St. Victor, Bonaventura, Gerson u. A. fortgesetzt wird.

Die platonische Ideenlehre gebrauchen sie zur Ausbildung

ihrer Gedanken. Platonismus wird die Lehre von den drei Principien des Erkennens genannt, der Materie, der Seele und Gott. Gott ist das ewige Princip aller Dinge, die Materie und die Seele sind Principia perpetua der Erscheinungswelt, wodurch die Ideen Gottes in dem Werden der grossen und der kleinen Welt zur Existenz kommen.

Hugo von St. Victor hebt zuerst den Unterschied hervor zwischen der Materie und der Seele. Die Materie nimmt zu jeder Zeit nur eine Form oder Idee in sich auf, sie ist entweder Würfel oder Kugel, eins von beiden und nicht beides zugleich. Die Seele aber kann zugleich verschiedene Formen in sich aufnehmen, die Kugel und den Würfel vorstellen und beide mit einander vergleichen. Sie kann alle Formen und Ideen in sich aufnehmen und in ihrer Einheit darstellen, welche gesondert von einander in der Körperwelt existiren. Daher ist die Seele ein Mikrokosmus, sie stellt die Welt in sich vor und ist ein Ebenbild Gottes.

In der Körperwelt herrscht Nothwendigkeit, in der Seele Freiheit, worauf der Vorzug und die höhere Würde der Seele ruht. Eine Wand mag von aussen ein Bild in sich aufnehmen, die Seele kann ihre Vorstellungen und Ideen nur von innen durch ihre eigene Thätigkeit hervorbringen. Darin besteht ihre Gottähnlichkeit, dass sie wie Gott Alles aus sich ist und durch ihre eigene Thätigkeit das Ebenbild Gottes werden kann.

Von Natur hat die Seele nichts, keine Ideen, sondern muss sie alle erst erwerben und kennen lernen. Nur durch Lernen kann sie wissen. Dazu aber gebraucht sie Werkzeuge, wodurch sie belehrt wird. Die vernünftige Seele hat entsprechend den drei Principien drei Augen, wodurch sie zu Ideen und Vorstellungen gelangt, ein Auge für die Körperwelt, ein Auge für die Seele und ein Auge für Gott.

Das äussere Auge zeigt der Seele die Ideen im Einzelnen, wie sie gesondert für sich in der Körperwelt existiren, worin der erste Unterricht der Seele besteht. Dann aber muss die Seele auf sich selber sehen, denn nur in sich kann sie die Einheit der Ideen erkennen, da sie alle in sich darstellen kann. Durch das Auge für Gott soll aber alles Sein auf sein letztes Princip zurückgeführt werden.

Diese drei Augen gehören zusammen und verhalten sich wie Mittel und Zweck zu einander. Denn die Erkenntniss des Aeussern

dient der Seele zur Selbsterkenntniss und in sich soll sie das Ebenbild Gottes erkennen, so dass auch das innere Auge ein Mittel ist für den letzten Zweck, der in der Erkenntniss, der Anschauung Gottes besteht. Nur auf dem Wege der Selbsterkenntniss gelangen wir zur Wahrheit. In der innern Anschauung, in dem Leben der Seele wird die Wahrheit erkannt. Das beschauliche Leben hat daher auch innerhalb dieser Richtung den Vorzug vor dem äussern und dem praktischen Leben.

Diese natürliche Ordnung des Lebens der Seele ist aber durch das Böse gestört. Aus dem normalen ist ein anormales Leben der Seele entstanden. Das Böse verblendet den Sinn und verdunkelt das Auge. Wir erkennen nicht mehr in Gott den letzten Zweck, in der Seele nicht ihre Einheit, in der Körperwelt nicht mehr ein Bild der Ideen, sondern blosse Materien. Der alte Satz des Sokrates, aller Frevel entsteht aus Unverstand, dreht sich um, der Irrthum stammt aus der Sünde und nicht die Sünde aus dem Irrthum. Die wahre Erkenntniss entspringt aus dem Leben und Sein der Seele, und das richtige Leben und Handeln nicht bloss aus der Erkenntniss. Die praktische Seite des Lebens der Seele ist zugleich determinirend für die theoretische und wird von dieser nicht bloss in Abhängigkeit gedacht, wie es der Fall ist im psychologischen Determinismus.

Weil das Auge der Seele durch das Böse blind geworden ist, ist eine Leitung und Erziehung des Menschengeschlechts durch Gott zur Erlösung vom Bösen und zur Versöhnung mit Gott nothwendig. Die Geschichte ist eine Erziehung des Menschengeschlechts durch göttliche Offenbarung. Die richtige Ordnung in dem Leben der Seele durch ihre Augen muss wieder eintreten. Das äussere Auge ist nur ein Mittel für das innere. Die Aussenwelt ist nur zu begreifen in ihrer Beziehung auf uns, alle Erscheinungen der Natur haben ihren Grund in der Seele, sie sind nur wegen der Seele zu ihrer Belehrung und zu ihrem Heile. Alle Erkenntniss des Aeussern ist daher abhängig von der Selbsterkenntniss der Seele, welche sich nur vollendet in der Erkenntniss Gottes, der absoluten Wahrheit.

In der Seele unterscheidet Hugo von St. Victor den Intellectus und das Intelligible. Die Seele als unkörperlich ist ein Gegenstand des Intellectus. In der Seele aber ist eine Mannigfaltigkeit des Sinnlichen, welche durch die Einbildungskraft aufgefasst wird. Ihrem Wesen nach aber ist die Seele einfach und ihr einfaches Wesen ist

das Intelligible. Beide entgegengesetzten Endpunkte werden durch die Ratio verbunden, der Verstand unterscheidet Beides von einander, damit sie nicht in der Seele sich verwirren, er ist die sondernde und unterscheidende Kraft in der Seele.

Die Victorianer haben dann ausführlich im Anschlusse an die drei Augen die verschiedenen Entwicklungsstufen beschrieben, durch welche das Leben der Seele hindurch gehen muss, um zur Erkenntniss ihrer selbst und der Anschauung Gottes zu gelangen. Die psychologische Richtung prävalirt bei ihnen, sie stellen sich der herrschenden Richtung des kirchlichen Lebens entgegen, welche auf die äusseren Werke der Frömmigkeit ein zu grosses Gewicht legte, während sie aufforderten, das Heil der Seele in ihrem Leben zu erkennen.

Diese Psychologie ist aber weniger eine Physik als eine Ethik. Sie hat eine mehr praktische als theoretische Tendenz. Sie fasst das Leben der Seele auf als eine Geschichte und nicht bloss als eine Natur, als einen moralischen und nicht bloss als einen physischen Process. In der That ist dies ein neuer Gedanke, den Hugo von St. Victor geltend gemacht hat, dass das Leben der Seele der wahre Gegenstand der Psychologie sei und nicht bloss ihre allgemeinen Vermögen, wie sie in abstracten Begriffen gedacht werden. Die Psychologie als Geschichte von dem Leben der Seele soll die Entwicklungsstufen darstellen, durch welche sie hindurchgehen muss von der niedrigsten zur höchsten, um ihren Endzweck zu erreichen. Seine Unterscheidungen dieser Stufen im Einzelnen gehen oft durch einander, es ist nur der Anfang dieser Auffassung bei ihm vorhanden. Indem er die Psychologie in dieser Weise zum Mittelpunkte aller Wissenschaften macht, tritt bei ihm und noch mehr bei seinen Anhängern eine mystische Tendenz hervor in der einseitigen Betonung der innern Anschauung im Gegensatze mit der äussern Erfahrung und in der Isolirung des Heils der Seele von den allgemeinen Zwecken des menschlichen Lebens. Die Auffassung des Problems der Psychologie, wie sie bei Hugo von St. Victor sich findet, dass das Leben der Seele ihr Gegenstand sei, tritt erst wieder hervor in der Geschichte der deutschen Philosophie seit Fichte, wird aber dann auch in anderer Weise als in der mittelalterlichen Philosophie behandelt. (Albert Liebner, Hugo von St. Victor und die theologischen Richtungen seiner Zeit, Leipzig 1832.)

Der Aristotelismus.

Avicenna, Albertus der Grosse, Thomas von Aquino, Johannes Duns Scotus.

Die ausführlichen Systeme der scholastischen Philosophie ruhen auf der Philosophie des Aristoteles, welche durch die Vermittlung der Araber und Juden sich verbreitete und bekannt geworden ist. Vorzüglich sind es die physischen Lehren des Aristoteles, womit die arabischen Philosophen sich beschäftigten und die nun auch der scholastischen Philosophie zur weitern Ausbildung dienten. Sie suchte ein vollständiges System der Philosophie zu gewinnen, welches aber nicht ohne Physik möglich ist, die in der frühern Zeit mehr vernachlässigt worden war. Es geschah dies aber nicht auf eigene Hand, sondern durch eine neue Ueberlieferung, nämlich der Lehren des Aristoteles. Seine Naturphilosophie wurde erneuert, mit der in Polemik die moderne empirische Naturwissenschaft sich gebildet hat.

Unter den Arabern hat keiner einen grössern Einfluss auf die Ausbildung der Psychologie ausgeübt als Ibn Sina (Avicenna), „der berühmteste unter den arabischen Aerzten und um nicht viel geringer angesehen unter den Philosophen“.

Die Annahme der Seele als eines selbständigen Princips gründet er auf der Thatsache, dass der lebendige Körper sich bald so und bald anders bewegt, welches sich nicht aus seiner Mischung und Complexion erklären lasse. Die Seele als bewegende Form und Zweck ist kein Product ihres Körpers und kommt dem Körper daher von aussen. Die Seele würde die Veränderungen ihres Körpers nicht fühlen, wenn sie nur seine Mischung wäre.

Das Werkzeug der thierischen Seele ist das Gehirn. Nach fünf Theilen des Gehirns, den drei Kammern und zwei Näthen, unterscheidet Avicenna fünf Seelenthätigkeiten, den Gemeinsinn und die Einbildungskraft, welche im vordern Gehirne ihren Sitz haben, die sinnliche Urtheilskraft und das Gedächtniss, deren Werkzeug das hintere Gehirn ist, und die Phantasie im mittlern Gehirne, welche die Vorahnung des künftigen Nützlichen und Schädlichen, von Furcht und Hoffnung besitzt. Alles sinnliche Erkennen der thierischen Seele dient dem Begehren und der willkürlichen Bewegung und hat darin seinen Zweck.

In der vernünftigen Seele des Menschen findet das umgekehrte Verhältniss statt, alles Handeln dient dem Erkennen. Ihr

Zweck ist die Erkenntniss der Wahrheit. Die Sinne haben einen äussern Gegenstand und stellen Alles nur im Raume und in der Zeit vor, der Verstand denkt das Allgemeine, das Unendliche und Einfache ohne Raum und Zeit. Die vernünftige Seele altert nicht wie der Körper, welcher mit dem vierzigsten Jahre abnimmt, wo erst für gewöhnlich die vernünftige Kraft ihre grössere Entwicklung beginnt.

Die vernünftige Seele ist eine einfache Substanz, in ihrem Sein und ihren Thätigkeiten von dem Körperlichen unabhängig. Das Wesen des Menschen kann ohne das Herz gedacht werden, es liegt nicht in den Theilen seines Körpers, welche von ihm getrennt werden können, sogar Theile des Gehirns.

Aber die Auffassungsweise über das Leben und Erkennen der Seele bleibt orientalisch. Nicht sollen wir, wie die christliche Philosophie lehrte, das Gute und Wahre erkennen dadurch, dass wir es selbst im Leben der Seele gewinnen und erfahren, sondern durch die Abstraction von allen sinnlichen Bildern, durch die Reinigung und Bändigung der thierischen Seele, welches im praktischen Leben sich vollziehen soll, durch die Befreiung von aller Berührung mit der unreinen Materie, wodurch alsdann plötzlich von aussen leidentlich eine Erleuchtung der Seele, der Intellectus infusus, aus den Emanationen des allgemeinen Weltverstandes, der Alles durchdringt, eintritt wie im Schlafe und im Traume. Diese an sich orientalischen Lehren haben keinen fördernden, sondern vielmehr einen hemmenden Einfluss auf die spätere Entwicklung der scholastischen Philosophie ausgeübt, welche haften bleibt bei dem Begriffe des eingegossenen Verstandes und der eingegossenen Tugend, denn dies sind überlieferte orientalische Vorstellungsweisen.

Der Aristotelismus bewirkte in der mittelalterlichen Philosophie, dass die äussere Erfahrung neben der innern eine grössere Anerkennung fand, während der Platonismus die innere Erfahrung bevorzugt und deshalb eine psychologische Richtung in der Wissenschaftsbildung verfolgte. Zugleich aber war man bestrebt, den Dualismus des Aristoteles von Materie und Form und die Emanationslehre der Araber zu überwinden, wie dies bei Albert dem Grossen hervortritt.

Die Welt ist eine Schöpfung, eine unmittelbare Wirkung Gottes und keine mittelbare Wirkung der obersten Emanation, wie die Araber angenommen. Diese Wirksamkeit der ersten

Ursache ist keiner zweiten gleich, wir können sie nicht umfassen, wie das Auge nur einzelne Lichtstrahlen, aber nicht das ganze Lichtmeer auffassen kann. Albertus verwirft daher auch den Begriff einer ewigen Materie, sie ist erschaffen, und Gott wirkt daher nicht bloss in den Intelligenzen, wie die arabischen Aristoteliker glaubten, sondern auch in allen materiellen Dingen.

Alles in der Welt beginnt mit der Materie und wird aus der Materie, die Form kommt nicht von aussen hinzu. Aus dem Niedern wird das Höhere, aus dem Leblosen das Lebendige, das Animale aus dem Vegetativen, das Intelligente aus dem Nicht-Intelligenten. Alles ist in der Materie der Dinge, da sie eine Schöpfung ist, im Beginne enthalten. Sie hat eine unvergängliche Bedeutung. Durch die christliche Philosophie hat der Begriff der Materie zuerst eine mehr wissenschaftliche Würdigung und Werthschätzung erlangt, da sie als Schöpfung und nicht als ewige Materie wie bei dem Aristoteles, und ebenso wenig als eine Emanation, wie bei den arabischen Philosophen, aufgefasst worden ist. Weder die griechische noch die mohammedanische Philosophie ist zu dieser Auffassung gelangt. Die christliche Philosophie hat in der Auffassung von der Materie wie von dem Geiste vor der griechischen und der arabischen entschiedene Vorzüge, und vor Allem sollte man sie nicht mit der mohammedanischen verwechseln, wie es vielfach geschieht.

Das Wesen der menschlichen Seele liegt nach Albert dem Grossen im Verstande, der alle Formen der Dinge in sich darstellen kann und freithätig wirkt. Der Verstand eines jeden Menschen ist sein eigener Verstand, der durch die Erfahrung und die eigene Kraft zur Wirklichkeit kommt. Die vernünftige Seele gelangt durch ihre Entwicklung zur Vollendung, dem Schauen Gottes, und ist daher unsterblich, sie hat ein ewiges Leben. An der Wissenschaft des Verstands können Alle in gleicher Weise Theil nehmen, sie ist ein Gemeingut, das Alle ohne Unterschied der beschränkenden Individualität besitzen können.

Thomas von Aquino, der Schüler von Albert dem Grossen, hat seine Lehren ausführlicher und in populärer Form dargestellt. Er unterscheidet solche Dinge, denen ihre Form fremd ist, welche sie durch äussere Ursachen empfangen, und denen ihre Form eigen ist, welche sie aus sich selbst empfangen, die lebendigen und beseelten Wesen. Die vollkommenste Form oder Thätigkeit

ist die innere auf sich zurückgehende, reflexible Wirksamkeit. Die Pflanzenseele übt in der Ernährung und im Wachsthume eine innere auf die Pflanze zurückgehende Thätigkeit aus, indem sie aber die Frucht erzeugt, hat sie ein äusseres Ergebniss. Die thierische Seele hat in der Empfindung ihr Ergebniss in sich, ihren Anfang aber hat sie nicht in sich, sondern im äussern Eindrucke. Die Thätigkeit der vernünftigen Seele beginnt von innen, den Vorstellungen, und vollendet ihr Werk im Innern, den Gedanken, sie bestimmt sich selber und bedarf zu ihrer Wirksamkeit nicht der Materie, sondern ist eine reine, beständig bleibende Form. Die vernünftige Seele ist daher unsterblich.

In der vernünftigen Seele werden unterschieden Verstand und Wille. Die Erkenntniss ist der Seele nicht angeboren, sondern wird durch die Sinne erworben. Der leidende Verstand als ein Vermögen kommt durch die Eindrücke der Sinne zur Wirklichkeit, er ist eine Tabula rasa, woraus ein Buch wird. Es ist aber kein Gedanke möglich, wenn der Verstand nicht aus sich selber thätig, Intellectus agens ist, der die reine reflexible Form ist und daher immaterielle Ideen in sich zu erzeugen vermag.

Der Wille ist abhängig vom Verstande, denn jedem Wollen geht ein Erkennen vorher, wir können nur Das wollen, was vorher als ein Gut erkannt worden ist. Der Verstand bewegt daher den Willen. Der Wille wirkt aber auch auf den Verstand, da er alle geistigen Kräfte in Thätigkeit setzt. Daher weiss der Verstand, dass der Wille will, und will der Wille, dass der Verstand erkennt; zwischen beiden findet daher eine Wechselbeziehung statt.

Johannes Duns Scotus ist der kühnste und scharfsinnigste der Scholastiker, der als Franziskaner den beiden Dominikanern Albertus dem Grossen und Thomas von Aquino sich entgegensetzt und ihre Lehren bestreitet. Er macht Alles abhängig vom Willen. Der Wille ist die Grundkraft der Seele und das Princip der Welt. Sie ist ein Werk, eine Schöpfung des göttlichen Willens und nicht der blossen Intelligenz. Die Welt ist eine Thatsache und alle Thatsachen sind empirische oder zufällige Wahrheiten, welche ihren Ursprung im Willen und nicht wie die nothwendigen Wahrheiten im Verstande haben, deren Princip der Grundsatz des Widerspruchs ist, womit keine Wahrheit, nichts Seiendes im Widerspruche sein kann.

Der göttliche Wille wirkt nicht nach Musterbildern des Ver-

standes, sondern der Verstand entwirft Musterbilder, weil der Wille will. Die Welt als eine Thatsache stammt aus dem constanten Willen Gottes, wodurch ihre Ordnung Bestand hat. Alles muss als ein Mittel aus der sittlichen Weltordnung begriffen und muss als ein Bedingtes aus ihrem absoluten Zweck, der Seligkeit, erkannt werden, welche ein Werk des Willens, aber nicht des Verstandes ist. Was er denkt, ist nothwendig und kann nicht anders sein, als es ist, was der Wille will, ist möglich und kann anders sein, als es ist. Die Seligkeit ist möglich, sie kann erreicht werden, aber sie muss nicht nothwendig erreicht werden.

Duns Scotus hebt daher auch vor Allem im Gegensatze zu dem Determinismus der Dominikaner, die Freiheit des Willens, seine Unabhängigkeit vom Verstande und sein Primat in der Seele hervor. Die Seele ist nicht die einzige Ursache ihrer Erkenntnisse, sie bedarf eines Gegenstands zum Erkennen, der ursprünglich durch die Sinne gegeben wird. Die Erkenntniss der Sinne aber ist verworren, ihre Verworrenheit kann nur durch die unterscheidende Kraft des Verstandes aufgehoben werden, worin die Seele selbst Ursache des Erkennens ist. Auch zum Erkennen gehört ein Wollen. Dasselbe gilt auch von der Selbsterkenntniss der Seele, erst aus ihrem Leben und Denken gelangt sie zum Begriffe von sich selber.

Alle Erkenntniss ist aber kein Zweck, sondern nur ein Mittel für das praktische und sittliche Leben, für die Erwerbung seiner Güter und zum Genusse derselben. Der Wille steht höher als der Verstand, er bestimmt nicht den Willen, der an sich frei ist. Lob und Tadel, Verdienst und Schuld treffen den Willen, nicht aber den Verstand wegen seiner Einsichten oder seiner Irrthümer. Die Sünde ist Ursache der Verblendung und nicht die Verblendung Ursache der Sünde. Der Wille ist ein freies Princip, ohne welches keine Verantwortung, keine Schuld und Sünde möglich ist.

Ohne Verstand kein Wille, er ist nicht blind, sondern intelligent. Aber nicht der Verstand, sondern der Wille ist die Ursache der That. Der Verstand ist nur eine partielle, der Wille aber die totale Ursache der Handlung, er ist selbst eine Ursache der Erkenntnisse des Verstandes. Die ganze Seele ist beides, Wille und Verstand, und ihre Seligkeit setzt beider vollständige Entwicklung voraus. Aber die praktische Seite, der Wille, hat den Vorzug vor der theoretischen Seite, dem Ver-

stande, der Wille ist die höhere Kraft, denn er ist frei, der Verstand für sich wirkt nur wie eine Naturkraft, welche bedingt ist und mit Nothwendigkeit handelt. Er wird zum Verstehen genöthigt, Alles geschieht in ihm als eine nothwendige Wirkung und daher ist er selber etwas Abhängiges.

Um seine Lehre durchzuführen, unterscheidet Duns Scotus den ersten und zweiten Gedanken, denn wollen können wir nicht, ohne den Gegenstand des Willens zu erkennen. Der erste Gedanke, welcher dem Wollen vorhergeht, tritt unwillkürlich ein entweder in Folge der Einwirkung der Gegenstände auf die Sinne, oder als ein nothwendiger Gedanke durch die Grundsätze des Verstandes, worin jedoch weder Irrthum noch Sünde möglich ist, da dieser erste Gedanke ohne Wahl und Ueberlegung stattfindet. Zurechnung tritt erst ein, wenn wir Wohlgefallen oder Missfallen an dem Gedanken haben, ihm mit Liebe oder Hass uns hingeben. Denn in Wohlgefallen und Missfallen, in Liebe und Hass ist der Wille, wobei Schuld und Verdienst stattfindet. Der zweite Gedanke entsteht durch den Willen aus dem ersten Gedanken, mag dieser aus den Sinnen oder den Grundsätzen des Verstandes fliessen. Da der geformte Gedanke aus dem Willen selbst hervorgeht, so trifft Lob und Tadel, Schuld und Verdienst nicht bloss die Handlungen, sondern auch die Erkenntnisse. Zur Erkenntniss des Guten und Bösen gehört selbst ein Wollen. Denn gut und böse ist nicht das Sein der Dinge, sondern liegt in ihrem Gebrauche durch den Willen, der die Gedanken und Handlungen der Menschen lenkt und für den alle Dinge der Welt ein Mittel sind, woraus alle Entwicklung hervorgehen soll, indem der Glaube das Vertrauen giebt, dass die Welt zur Erlangung des Heils geordnet ist.

Die psychologischen Lehren in dieser ersten Periode der neuern Philosophie in ihrer einseitigen theologischen Richtung seit Augustin schliessen sich an an die platonische Lehre von den drei Principien und die aristotelische von der Materie und der Form. Zu einer vollständigen und ausgebildeten Form gelangen sie aber nicht. Denn die mittelalterliche Philosophie weiss sich nicht frei zu machen von den überlieferten Begriffen und Anschauungen der griechischen Philosophie und bleibt daher in einem Zwiespalt befangen, da sie ihre neuen Gedanken nur in überlieferten Formen und Kategorien abzuhandeln versteht.

Die Zeit des Verfalls tritt in der mittelalterlichen Philo-

sophie ein, indem der sensualistische Nominalismus sich verbreitet, da er an der Lösung aller Probleme des Erkennens verzweifelt und sich einem blinden Glauben unterordnet. Zugleich geht neben ihm her ein extremer Mysticismus, der alle wissenschaftliche Vermittlung geringschätzt. Die Philosophie wird selbst wie bei Buridanus auf die blosse Interpretation und Ueberlieferung der Lehren des Aristoteles am Ende eingeschränkt. Die beachtenswerthen Gedanken der mittelalterlichen Philosophie sind enthalten im Platonismus und Aristotelismus, aber nicht im Nominalismus und Mysticismus, welche am Ende ihrer Entwicklung zur Herrschaft gelangen und die den Verfall der Philosophie herbeiführen. (H. Ritter, a. a. O., Th. 8. Die christliche Philosophie, Bd. 1.)

Die Psychologie seit Cartesius.

In ihrer zweiten Periode strebt die neuere Philosophie die Einseitigkeiten der mittelalterlichen Wissenschaftsbildung durch die Philologie, die empirische Naturkunde und die mathematische Speculation zu ergänzen, drei Wissenschaften, welche dem Mittelalter fehlten und deren Gründung dieser Zeit angehört. Im Anschlusse an diese drei Gebiete erneuert sich die Philosophie. Zwei Richtungen, die empiristische, welche von Bacon ausgeht, und die rationalistische von Cartesius an, treten zuletzt in grosser Ausschliesslichkeit neben einander hervor, modificiren sich wohl etwas, da sie auf einander treffen, bleiben aber neben einander bestehen, keine vermag die andere zu besiegen oder mit sich zu verbinden.

Beiden Richtungen vorher geht aber eine Zeit der Vorbereitung der neuern Philosophie in ihrer einseitig naturalistischen Richtung, worin mannigfache Bestrebungen hervortreten, von denen aber keine sich durchzusetzen weiss, bis Bacon auf der einen Seite den Empirismus und Cartesius auf der andern Seite den Rationalismus gründet. Es gehört dahin der selbständige Denker Nicolaus Cusanus, an den sich Giordano Bruno anschliesst; die Philologen Valla und Vives, welche die Philosophie vereinfachen wollen; die Aristoteliker Pomponatius Cäsalpinus, Zabarella; die Platoniker Marsilius Ficinus, Francisc. Patritius. Die sensualistischen Physiker Telius und Campanella verbreiten schon dieselben Ansichten, welche in der Richtung des Empirismus

von Bacon wieder hervortreten. Die deutschen Theosophen aber wie Agrippa von Nettesheim, Paracelsus, Valentin Weigel, Jacob Böhme, die beiden van Helmont; und die französischen Skeptiker, Montaigne, Charron, Sanchez enthalten Elemente, die theils dieser Zeit ausschliesslich angehören, theils nur mit Modificationen eine spätere Aufnahme gefunden haben. Wir heben nur einige Lehren aus diesen verschiedenen vorbereitenden Richtungen hervor, welche die Psychologie näher betreffen und die wir nicht Veranlassung haben später in Betracht zu ziehen.

Dahin gehören die Zweifel, welche Pomponatius gegen die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele hegte, die jedoch nur Zweifel sind. Als Subject bedarf die vernünftige Seele des Menschen, welche über die pflanzliche und thierische Seele hinaus geht, des Körpers nicht, ihr Verstand schauet Etwas von der Wahrheit; aber sie bedarf des Körpers als Object ihres Denkens und Handelns, und da sei nicht zu begreifen, wie sie ohne Körper fortdauern könne.

Ebenso zweifelhaft erscheint ihm die Unsterblichkeit der Seele als Bedingung für die Erreichung ihrer Bestimmung, da es fraglich sei, ob die Seele eine unendliche Bestimmung habe, denn der Mensch sei selbst nach dem Aristoteles nicht für die Theorie, sondern nur für die Praxis bestimmt, und ihre Zwecke und Pflichten könnten auch in diesem Leben erreicht werden. Zur Vollkommenheit der Erkenntniss können wir jedoch nicht gelangen und müssen beim Glauben auch in der Lehre von der Unsterblichkeit der Seele stehen bleiben. Wie bei den meisten Skeptikern tritt auch bei dem Pomponatius der Glaube ein zur Ergänzung des Nicht-Wissens, im Gegensatze mit dem Grundsatze der frühern Philosophie, dass der Glaube dem Wissen vorhergeht und die Erkenntniss ihn ergänzen soll.

Der Sensualismus von Telesius und Campanella stimmt in allen wesentlichen Lehren überein mit dem Sensualismus, wie er später seit Locke sich ausgebildet hat. Der Verstand entspringt aus den Sinnen, alle Erkenntnisse bestehen in Empfindungen und ihren Zusammensetzungen. Die Seele selbst ist körperlich, da nur ein Körper den andern berühren kann und nur aus dieser Wechselwirkung die Empfindung soll entstehen können. Doch haben Telesius und Campanella ihre Lehren nicht consequent durchgeführt. Der unsterblichen Seele des Menschen schreibt Telesius einen von dem Sinnlichen unabhängigen Verstand zu, der

das Uebersinnliche fassen kann. Wie Telesius nimmt auch Campanella im Menschen eine unsterbliche Seele an, weil sein Begehren und Wollen über das Sinnliche hinausgeht. Er empfindet seine eigene Beschränktheit, sein Leiden und Elend, und strebt nach etwas Höherem, welches in ihm lebt. Der Gedanke des Unendlichen, der nicht aus den Sinnen stammt, ist in der Seele und das Unendliche ist an sich begreiflicher als das Endliche, welches aus Sein und Nichtsein besteht und daher nicht der letzte Grund von Allem sein kann. Dieser Sensualismus behauptet wohl auf der einen Seite die Körperlichkeit der Seele, weiss seine Lehren aber den Thatsachen gegenüber nicht durchzuführen und nimmt daher auf der andern Seite eine immaterielle unsterbliche Seele an, die im Erkennen und Wollen über das Sinnliche hinausgeht.

Die deutsche Theosophie ruht auf der Vergleichung des Menschen mit der Natur, der kleinen mit der grossen Welt. Mikrokosmus und Makrokosmus, der Mensch und die Natur entsprechen sich. Leib, Geist und Seele werden im Menschen unterschieden. Der Leib ist der Inbegriff der Elemente, wodurch alle Empfindungen vermittelt sind; der Geist ist ein feiner Körper, der kosmischen Ursprungs ist und den Menschen mit der ganzen Welt verbindet, woher er seine Erkenntnisse derselben entnimmt; die Seele ist unsterblich, sie erkennt Gott, aus dem sie stammt. Die kleine Welt des Menschen gleicht dem Makrokosmus, und daher kann der Mensch zur Erkenntniss aller Dinge gelangen. Das concrete Sein des Menschen, der ein Inbegriff von Allem ist, bedingt seine Gedanken und Empfindungen, seine Vorstellungen und Erkenntnisse, sein Leben und Werden, sein Streben und Wollen. Wäre nicht Alles im Menschen, würde er dasselbe auch nicht vorstellen und denken, wahrnehmen und erkennen können.

Diese Auffassung hat den Vorzug, dass sie Alles auf dem concreten Dasein der Dinge gründet und nicht auf blossen Abstractionen wie der Materialismus, der Alles aus einer blossen Abstraction herleiten und erklären will, denn der Begriff der Materie und des Körpers ruht nur auf einer isolirten Betrachtungsweise der Dinge der Erfahrung, wobei ein Punkt willkürlich fixirt und von allem Uebrigen gewaltsam abstrahirt wird. Aus einem solchen abstracten Begriffe, worin nur eine Seite der Dinge zur Erkenntniss kommt, lässt sich der concrete Inhalt der

Erfahrung nicht begreifen. Der Materialismus hat daher auch unter den verschiedensten Denkweisen und Weltansichten der Philosophie, wie ihre Geschichte beweist, nur eine sehr sporadische Vertretung von sehr geringem Umfange und kleinster Ausdehnung gefunden, da die Einseitigkeit und Willkür seines Verfahrens zu sehr auf der Hand liegt, um Beifall und Nachahmung zu finden, was die gesammte Geschichte der Philosophie in allen ihren Perioden beweist und Keinem, der mit ihrem Studium vertraut, verborgen ist.

Die Theosophie ist an ihrer Formlosigkeit und ihrem unwissenschaftlichen Verfahren zu Grunde gegangen, ihre Gedanken leben aber fort in der Monadenlehre von Leibniz, worauf sie hinweist. Sie bildet ein Mittelglied zwischen den Ideen und Auffassungen, welche zuerst Nicolaus von Cusa gegeben hat und die Giordano Bruno fortbildete, und der Philosophie von Leibniz. Ihr Wesen liegt in der concreten Betrachtungsweise der Dinge nach den beiden Grundsätzen von Nicolaus von Cusa, dass in jedem Dinge die Welt sich darstellt und jedes individuell verschieden ist von jedem andern, welche in der Monadenlehre von Leibniz sich wiederfinden.

Eine sehr beachtenswerthe Thatsache aber ist es, dass sowohl bei den Aristotelikern wie bei den Platonikern dieser Zeit die Auffassung von dem Wesen des Körpers und des Geistes hervortritt, welche Cartesius mit grösster Entschiedenheit geltend gemacht hat. Nicht nur die Platoniker Marsilius Ficinus, Franz Patritius, sondern auch die Aristoteliker Andreas Cäsalpinus, Jacob Zabarella, Cäsar Cremonius finden in der Ausdehnung das wesentliche Attribut der Materie und im Denken das Wesen des Geistes, und heben zugleich damit die specifische Differenz beider Arten des Seienden hervor. (H. Ritter, Geschichte der Philosophie, Th. IX. Die christliche Philosophie, Bd. II.) Die Materie ist nicht, wie Aristoteles sie gefasst hat, das unbestimmte und eigenschaftslose Substrat des Werdens aller Dinge, sondern sie hat ihr positives Attribut in der Ausdehnung. Die Körperlichkeit ist das Wesen der Materie im Unterschiede und im Gegensatze mit dem Geiste, der nur nach seiner innern Seite als Princip des Denkens und des Bewusstseins im Gegensatze mit der antiken und überlieferten Ansicht, wonach der Geist in wesentlicher Beziehung zur Materie gedacht wurde, aufgefasst wird, womit zugleich das Problem nach der Gemeinschaft und

dem Zusammenhange von Geist und Körper, welche durch ihre ausschliesslichen Attribute einen positiven Gegensatz bilden, hervortritt, das erst hervortreten kann, nachdem die specifische Differenz von Geist und Materie erkannt worden ist, und deshalb in der That fehlt und nicht vorhanden ist, wo der Geist seinem Begriffe nach in wesentlicher Beziehung zur Materie als das active, formende und belebende Princip in derselben wirkend gedacht wird. Bei Zabarella findet sich auch zuerst die Lehre von der Assistenz Gottes zur Lösung des Problems des Zusammenhangs von Geist und Körper.

Die Lehren dieser Platoniker und Aristoteliker weisen hin auf den Cartesianismus. Schon vor dem Cartesius ist sein Grundsatz: cogito ergo sum, bei dem Augustin und bei Campanella (H. Ritter, Geschichte der Philosophie, Th. X., S. 19) und sein Dualismus von Geist und Körper, deren Attribute specifisch verschieden sind, bei den Aristotelikern und den Platonikern dieser Zeit vorhanden, die, obgleich sie von verschiedenen Lehren des Platon und des Aristoteles ausgehen, doch zu der gleichen Auffassung der specifischen Verschiedenheit in dem Wesen des Geistes und der Materie gelangen. Neue Gedanken bringen sie und nicht bloss Reproductionen griechischer Lehren. Die neuere Philosophie ist keine Wiederholung der alten Philosophie, so wenig als die scholastische Philosophie eine Fortsetzung derselben ist.

Allein alle Begriffe und Lehren der Philosophie dieser Zeit bei den Sensualisten Telesius und Campanella, bei Nicolaus von Cusa, Giordano Bruno und den Theosophen, der Platoniker und der Aristoteliker, obwohl sie auf die spätere Philosophie hinweisen, enthalten doch nur Vorbereitungen dafür, denn es fehlt die Kraft der Entscheidung und der Entschlossenheit, mit der Bacon auf der einen Seite die neue Richtung des Empirismus und Cartesius auf der andern Seite die Richtung des Rationalismus zu gründen und geltend zu machen gewusst haben, weshalb doch immer die Lehre der specifischen Differenz von Geist und Körper und der Grundsatz: cogito ergo sum, den Namen des Cartesius tragen wird, wie der Empirismus Bacon's Namen. Sie beginnen eine neue Entwicklung des philosophischen Denkens, da sie eine vorhergehende abschliessen. Was man suchte, haben sie gefunden und machen es zur Grundlage und zum Anfange weiterer Forschungen.

Die Psychologie in der Richtung des Rationalismus.

Die specifische Differenz von Geist und Körper.

Cartesius.

Eine Wissenschaft muss einen Gegenstand haben, den sie erkennt. Sie beginnt mit der Entdeckung ihres Gegenstandes, der ihre Voraussetzung und die Bedingung ihrer Möglichkeit ist. Es scheint freilich sich von selbst zu verstehen, dass eine Wissenschaft einen Gegenstand hat, den sie erkennt. Allein was sich von selbst versteht, ist oft das, was Denen nicht gefällt und nicht genehm ist, welche das Wesen der Philosophie in der Bestreitung der Möglichkeit einer Wissenschaft setzen, weshalb sie sich bemühen, alle Erkenntnisse in blosse Vorstellungen ohne einen Gegenstand aufzulösen und Phantasien oder Begriffsdichtungen für Erkenntnisse auszugeben. Indess in der Richtung des Cartesius bleibt man doch bei der Wahrheit stehen, dass es ohne einen Gegenstand keine Erkenntniss giebt, und daher Dichtungen, Imaginationen und Phantasien der Wahrheit entbehren, welche die Wissenschaften zu gewinnen suchen.

Ihren Gegenstand muss die Wissenschaft selbst entdecken, sie hat ihn nicht ohne ihr Zuthun. Denn alle Gewissheit von der Existenz einer Sache ist durch ihre Erkenntniss vermittelt. Nur durch die Erkenntniss sind wir des Seins gewiss und nicht ohne das Erkennen. Daher hat keine Wissenschaft ihren Gegenstand anders als dadurch, dass sie ihn erkennt, oder einen Begriff von ihrem Gegenstande besitzt, der die Ausbildung der Wissenschaft möglich macht. Die Gegenstände sind freilich vorhanden, und es scheint daher Nichts leichter zu sein, als dass eine Wissenschaft einen Gegenstand hat, indem dazu nur nöthig ist, dass sie zugreift und aus der Summe aller Gegenstände in der Erfahrung den einen, welchen sie gebraucht, occupirt. Indess ist dies doch nichts weiter als eine Vorbereitung, aber nicht der Anfang einer Wissenschaftsbildung. Denn dieser besteht darin, dass sie einen bestimmten und positiven Begriff hat von ihrem Gegenstande, wodurch sie im Stande ist, ihn von anderen Gegenständen zu unterscheiden und ihn selbst in der Mannigfaltigkeit seiner Bestimmungen zu erforschen und zu erkennen. Die Entdeckung ihres Grundbegriffs ist der positive Anfang der Wissen-

schaftsbildung, alles Uebrige ist nur Einleitung und Vorbereitung. Beides, die gegenständliche Voraussetzung und der Grundbegriff einer Wissenschaft gehören zusammen und werden mit einander erworben.

Vor Cartesius hat weder die Körper- noch die Seelenlehre ihren Gegenstand gehabt. Er hat erst den Gegenstaud dieser Wissenschafteu entdeckt und zwar durch die Aufhebung des Gradunterschieds von Geist und Körper und die Begründung ihrer specifischen Differenz. Innerhalb des Hylozoismus, des Idealismus und des Materialismus giebt es nur Gradunterschiede zwischen dem Geiste und dem Körper, wobei immer die Position auf der einen Seite nud die Negation auf der andern sich findet und ein Uebergang stattfindet von dem einen zu anderen, weshalb es überall unmöglich ist, zu einem bestimmten und positiven Begriffe von der Materie und dem Geiste zu gelangen, worauf eine Wissenschaft gegründet werden kann. Der Körper kann nicht in seinem Wesen erkannt werden, wenn beständig geistige Erscheinungen in seiner Auffassung störend dazwischen treten, wie der Hylozoismus und der Idealismus glauben machen, indem sie annehmeu, dass alle Materie ihrem Wesen nach belebt und beseelt ist, oder dass die Materie nur der niedere Grad des geistigen Daseins ist, und ebenso wenig kann der Geist in seinem Wesen erkannt werden, wenn in der Erkenntniss desselben beständig körperliche Vorgänge und Erscheinungen hindernd in den Weg treten, wie der Materialismus und der Hylozoismus lehren, indem sie glauben, dass der Geist nur ein höherer Grad in der Organisation der Materie ist oder aus einer besondern Art von Atomeu besteht, oder dass alles Geistige eo ipso materialisirt oder verkörpert ist. Wo nur Gradunterschiede, wie in diesen drei Auffassungsweisen, welche der Lehre des Cartesius vorhergehen und ebenso in der spätern Philosophie hervorgetreten sind, angenommen werden zwischen dem Geiste uud dem Körper, ist weder Physik noch Psychologie in Wahrheit möglich. Diese Wissenschaften sind erst möglich, wenn es gelingt, statt des verfliessenden Gradunterschieds, wobei körperliche und geistige Erscheinungen stets in Vermischung und in Verworrenheit bleiben und als solche sich gar nicht erkennen lassen, die specifische Differenz von Geist und Körper zu gewinnen, indem auf beiden Seiteu eiue Position in wesentlichen affirmativen Attributen erkanut wird. Es ist aber das Verdienst des Cartesius, dass er

den Gradunterschied verneinte und den specifischen Unterschied von Geist und Materie erkannte.

Durch ihre positiven Attribute, deren jedes aus sich selber verstanden und begriffen werden kann, unterscheiden sich Geist und Materie von einander. Das Wesen der Materie besteht in der Ausdehnung, das Wesen des Geistes im Denken. Der Körper ist ausgedehnt und hat eine Gestalt, aber keine Gedanken. Der Geist hat Gedanken, aber keine Gestalt, er ist weder rund noch viereckig. Die Begriffe der Ausdehnung, der Länge, Breite und Dicke haben keine Anwendung auf den Geist, seine Gedanken, Empfindungen und Begriffe, und dienen nicht zu ihrer Erkenntniss, sie sind durch geometrische Begriffe nicht vorstellbar, welche nicht davon prädicirt werden können. Es giebt keine Geometrie des Geistes, sondern nur des Körpers. Freilich versichert der Materialismus, dass Alles räumlich gedacht werde; doch die Dicke der Weisheit, die Breite der Gerechtigkeit, die Länge der Tapferkeit, den körperlichen Umfang der Besonnenheit entdecken zu wollen und zu meinen, dass durch räumliche Prädicate ein Geistiges bestimmt werden könnte, gehört zu den Absurditäten, welche der Materialismus als neue Wahrheiten verbreitet. Es fehlt nur noch, dass die Philosophie als Bilderbuch erscheint, um ganz dem Begriffe zu entsprechen, dass alles Denken ein räumliches Vorstellen sei, wozu bereits der Anfang in der Bearbeitung der Logik gemacht ist. Die Lehren der Geschichte der Philosophie sind unbekannt, wenn solche Phantasien als philosophische Lehren in Empfang genommen werden.

Alle Materie, deren wesentliches Attribut die Ausdehnung ist, ist theilbar und kann nicht als ein Untheilbares gedacht werden, weder als absolutes Minimum noch als absolutes Maximum. Mit Recht hat Cartesius Beides verneint, sowohl körperliche Atome als absolute Minima der Ausdehnung, als auch die körperliche Ausdehnung als ein absolutes Maximum, wie sie von Geulinx und Spinoza gedacht worden ist. Die Welt als absolutes Maximum der Ausdehnung hat keine Länge, Breite und Tiefe und ist daher eine Einheit ohne körperliche Ausdehnung, wodurch sie nicht gedacht werden kann. Das absolute Minimum der Ausdehnung hat ebenso wenig Länge, Breite und Tiefe und ist eine Einheit ohne Ausdehnung. Das Einfache ist keine Ausdehnung, denn alle körperliche Ausdehnung ist eine Multiplicität. Ein Körper kann weder als absolutes Minimum noch als absolutes

Maximum gedacht werden, ohne dass der Begriff in Nichts zerfällt.

Der Geist, dessen wesentliches Attribut das Denken ist, ist untheilbar eins. Der Begriff der Division hat keine Anwendung auf den Geist. Was sieben Achtel oder drei Viertel einer Seele, einer Begierde, eines Gedankens ist, kann Niemand angeben. Untheilbar ist Das, worauf der Begriff der Theilnng, wodurch Etwas verkleinert wird, keine Anwendung hat. Durch die Theilnng wird das Einfache nicht dividirt, sondern bleibt, was es ist, oder es wird durch die Theilung mnltiplicirt. Alle Zeugung ist eine Theilnng, wodurch Etwas multiplicirt wird. Denn das Lebendige ist wie der Geist untheilbar eins, worauf der Begriff der Theilung keine Anwendung hat. Dasselbe gilt von allen immanenten und bleibenden Kräften der Dinge, sie werden durch die Theilung nicht verkleinert, sondern bleiben, was sie sind, oder werden dadurch multiplicirt (Prolegomena zur Philosophie, S. 102).

Beide, Geist und Körper, haben entgegengesetzte Attribute, welche aus sich selber verstanden und begriffen werden nnd die nicht von einander prädicirt werden können. Alle Ausdehnung ist etwas Zuständliches, aber keine Thätigkeit. Dem Körper kommen keine Thätigkeitcn zu, sondern nur Zustände, weshalb alle Veränderungen in der Körperwelt nur durch eine äussere Ursache möglich sind, was durch den Grundatz der Trägheit oder der Beharrung in den einmal stattfindenden Zuständen, der Ruhc und der Bewegung, ausgedrückt wird, denn auch die Bewegung ist ein Zustand und keine Action. (Max Eyfferth, Ueber die Zeit, S. 68.)

Der Geist hat keine Zustände, denn er ist kein Körper, sondern nur Thätigkeiten können von ihm prädicirt werden. Er wird als Princip von Thätigkeiten gedacht. Seine Zustände, wenn man den Begriff vergleichungsweise anwendet, sind Modificationen aus seinen eigenen Thätigkeiten. Seine Passivität ist seine Veränderlichkeit dnrch sich selber. Kein Körper kommt durch sich selbst in Bewegung, sondern durch einen andern Körper, durch Anziehung oder Abstossung. Der Geist aber wird weder gestossen noch gezogen, er ist aus sich thätig, weil er begehrt und will. Ohne ein Wollen nnd Begehren, ohne Trieb und Streben ist kein Geist, er handelt nicht aus äusseren Ursachen, sondern aus innerem Antriebe, er ist aus Zwecken oder Endursachen thätig. Der Geist kann nicht anders denn als

lebendig, als ein Leben gedacht werden, während der Körper, seinem Begriffe nach als leblos gedacht wird. Was lebt, ist kein Körper. Da Cartesius die Pflanzen und Thiere als blosse Körper auffasste, betrachtete er sie nur als Automaten.

Was körperlich oder ausgedehnt ist, ist theilbar und kann dadurch in Bewegung kommen, besitzt aber keine Activität durch sich selber, sondern ist träge, weshalb es nur durch äussere Ursache veränderlich ist. Der Geist, welcher denkt, ist untheilbar und durch sich selber activ. Das Wesen des Körpers, die Ausdehnung, wird aus sich selber erkannt und verstanden, ohne Prädicirung geistiger Thätigkeiten, welche davon ausgeschlossen sind. Ebenso wird das Wesen des Geistes, der denkt, aus sich selber erkannt und verstanden, ohne Prädicirung von körperlichen oder ausgedehnten Zuständen, welche excludirt werden von dem Begriffe des Geistes. Die Uebertragung der Attribute des Körpers auf den Geist und des Geistes auf den Körper sind Analogien, welche keinen erklärenden Begriff enthalten. Die Körperlehre ist keine Psychologie und die Psychologie keine Physik des Körpers. Materialismus wie Idealismus werden aufgehoben durch die Erkenntniss der wesentlichen Attribute des Körpers und des Geistes, welche vermischt und unerkannt bleiben, wenn die Psychologie eine Körperlehre und die Physik eine Psychologie sein soll.

Der Geist aber hat einen Vorzug vor dem Körper. Denn die Existenz des Geistes ist unmittelbar gewiss und einleuchtend. Sein eigenes Dasein kann er nicht bezweifeln. Cogito ergo sum. Die Existenz der Körperwelt ist aber nicht unmittelbar gewiss, sie kann bezweifelt werden, und ihre Gewissheit ist keine unmittelbare, sondern eine mittelbare. Die innere Erfahrung des Geistes von sich selber als eines denkenden Wesens hat daher auch bei Cartesius einen Vorzug vor der äussern Erfahrung in aller Erkenntniss der Realität, der Existenz. Die Erkenntniss der Existenz von Allem ist bedingt durch die unmittelbare Gewissheit, dass ich, der ich denke, bin. Alle Gewissheit von der Existenz eines äussern Gegenstandes und alle durch Schlüsse vermittelte Gewissheit ist bedingt dadurch, dass ich unmittelbar meines Seins und Denkens gewiss bin. Die Erkenntniss des Geistes in innerer Erfahrung ist die erste Erkenntniss der Realität. Die psychische Empirie erlangt dadurch einen Vorzug vor jeder andern Erfahrung.

In diesem Primate, welches Cartesius der innern Erfahrung ertheilt, liegt die Veranlassung zu der in dem Empirismus hervortretenden Bevorzugung der empirischen Psychologie als Grundlegung der Philosophie, welche von Locke ausgeht, und des Gebrauchs der psychischen Empirie als Constructionsmittel der Metaphysik zur Erkenntniss des wahren Wesens der Dinge an sich bei Leibniz, Herbart und Schopenhauer, welche die Welt als eine Vielheit vorstellender Wesen oder die Welt als Wille und Vorstellung auffassen. (Ueber den Begriff der Psychologie, S. 73.)

Die Psychologie als Grundlegung der Philosophie und als Constructionsmittel der Metaphysik ist wohl aus dem Cartesianismus entstanden, aber nicht in ihm und seiner Fortsetzung durch Geulinx, Malebranche und Spinoza enthalten, weil sie Körper und Geist nicht durch einander erklären, sondern ihre Attribute aus sich selber begreifen, und weil sie die Vernunft nicht aus den Sinnen und die Begriffe nicht aus den Empfindungen herleiten. Der Satz des Cartesius: cogito ergo sum, behält entweder eine eingeschränkte Bedeutung, die er bei Cartesius besitzt, oder er empfängt wie bei Spinoza eine untergeordnete Bedeutung, da Spinoza die Erkenntniss der Realität, der Existenz nicht auf dem Cogito ergo sum, sondern auf der Idee des Absoluten gründet und in allen Thatsachen nur so viel Wahrheit findet, als darin eine Exemplification der Vernunftbegriffe enthalten ist, welche ihre Realität selber dem Geiste bezeugen.

Den Begriff des Denkens fasst Cartesius universell auf, alle Thätigkeiten des Geistes sind Modificationen des Denkens. Er unterscheidet nur zwei Arten dieser Thätigkeiten, Verstand und Wille, als Passiones und Actiones des denkenden Geistes. Alle Erkenntnisse sind Passiones, da sie durch ihren Gegenstand verursacht werden. Alle Actiones des denkenden Geistes sind Modificationen des Willens. Damit treten zugleich die überlieferten Eintheilungen von Platon und Aristoteles zurück, welche aus äusseren Gesichtspunkten entlehnt sind, da die drei Theile der Seele, welche Platon annimmt, nach den drei Theilen des Körpers, worin sie ihren Sitz haben, die Vernunft im Kopfe, der Muth in der Brust und die sinnliche Begierde im Leibe, unterschieden werden. Ebenso ist die aristotelische Unterscheidung der vegetativen, animalen und humanen Seele nur eine empirische Aufzählung der Seele, welche lebt, die lebt und empfindet, und

die lebt, empfindet und denkt. Diese überlieferten Eintheilungen sind aus äusseren Gründen und nicht aus der Sache entnommen.

Die Erkenntnisse bestehen in Gedanken, welche Passiones sind, da sie durch ihren Gegenstand entstehen, weshalb Cartesius auch umgekehrt aus den Vorstellungen als Wirkungen auf ihren Gegenstand als Ursache der Vorstellung schliesst, welches namentlich gilt von dem Begriffe von Gott, der eine Wirkung Gottes ist, da wir den Begriff eines vollkommenen Wesens weder aus uns selbst, noch aus einem andern endlichen Dinge der Welt empfangen können, weil die Dinge und wir selbst nicht vollkommen sind. Aus dem Begriffe von Gott als einer Wirkung Gottes folgt seine Existenz, da das Wirken Gottes sein Sein voraussetzt. Die Wirkung muss der Ursache entsprechen und in ihr muss wenigstens so viel enthalten sein, als in der Wirkung ist.

Zwei Klassen von Vorstellungen werden unterschieden, die verworrenen und dunklen der Sinne und die klaren und deutlichen Begriffe des Verstands. Die verworrenen und dunklen Vorstellungen der Sinne haben keine Realität, was in ihnen gedacht wird, ist nichts Objectives. Die sinnlichen Beschaffenheiten, wie hart, weich, kalt, warm, hell, dunkel, bitter, laut, gehören nicht zum Wesen des Körpers und kommen ihm nicht an sich zu, sondern nur in Beziehung auf die Sinne. Nur was in dem klaren und deutlichen Begriffe einer Sache gedacht wird, kommt der Sache objectiv zu, wie die Ausdehnung, welche klar und deutlich gedacht werden kann, dem Körper als sein wesentliches Attribut. Die klaren und deutlichen Begriffe stammen aber nicht aus den Sinnen, sondern aus dem Verstande, der sie in sich wahrnimmt, sie sind ihm „gleichsam“ angeboren. Sie sind ein ursprünglicher Besitz des Verstandes, der sie zur Klarheit und Deutlichkeit erheben kann. Die Gewissheit aber von der Existenz des in diesen Begriffen Gedachten, ruht auf der Wahrhaftigkeit Gottes, dass er uns einen Verstand oder ein Erkenntnissvermögen gegeben hat, das der Wahrheit mächtig ist, wenn der Verstand richtig gebraucht wird und in klaren und deutlichen Begriffen denkt. Denn Gott, der wahr ist, kann uns nicht täuschen. Alle mittelbare Gewissheit von der Realität der Erkenntniss ruht daher bei Cartesius auf der Gewissheit von der Existenz Gottes. Auch die Gewissheit von der Existenz einer Körperwelt ist dadurch vermittelt, da unsere Begriffe Täuschungen

sein würden, wenn sie keine Realität haben, was wir nicht annehmen können, weil aus dem Begriffe Gottes in uns als einer Wirkung auf ihre Ursache, welche das Sein Gottes voraussetzt, geschlossen wird.

Cartesius behauptet die Freiheit des Willens, der ein unendliches und unbeschränktes Vermögen, von grösserm Umfange als der Verstand sei. Er gründet diese Annahme aber nur auf der Erfahrung, welche diese Freiheit, die ausserdem mit seinen Annahmen nicht in Uebereinstimmung ist, bezeugen soll. Mit der praktischen Philosophie und der Ethik, welche er von der Reform der Wissenschaften, die er erstrebt, ausschliesst, hat er sich nur gelegentlich und in äusserer Veranlassung beschäftigt. In der Freiheit des Willens sieht er den Grund der Möglichkeit des Irrthums, der voreilig Erkenntnissen zustimmen kann, welche nicht klar und deutlich sind. In der Freiheit liege auch die Gottähnlichkeit des Menschen. Von positiver Kraft ist sie aber bei ihm nicht, da alle Leidenschaften der Seele corpuscular erklärt werden aus der Constitution und den Organen des Körpers, was mit seinem Begriffe des Geistes wenig harmonirt. Er betrachtet die Leidenschaften der Seele nur in Analogie mit körperlichen Vorgängen, ein Verfahren, welches mit den grundlegenden Begriffen nicht in Uebereinstimmung ist.

Ebenso ungenügend und seinen eigenen Lehren widersprechend ist seine Auffassung von der Wechselwirkung von Leib und Seele. Denn er nimmt ein Mittleres an zwischen den beiden durch ihre Attribute sich ausschliessenden Substanzen, des Körpers und des Geistes, in der Zirbeldrüse, worin die Eindrücke der Sinne sich sammeln und der Seele mitgetheilt werden, und wodurch die Seele auf den Körper zurückwirken soll. Durch den Ort, den Sitz der Seele, soll das Problem ihrer Wechselwirkung mit dem Körper erklärt werden. Aus dem Orte, wo Etwas ist, ergiebt sich aber keine Erkenntniss von der Wirksamkeit und Empfänglichkeit desselben, weshalb dieses Problem der Wechselwirkung von Leib und Seele durch ihre Localisirung, welche ausserdem nur analogisch verstanden werden kann, keine Lösung finden kann. Dieser physische Einfluss, den Cartesius annimmt, soll unter der Assistenz Gottes stattfinden. Man erkennt hieraus nur, dass die Grundsätze, welche Cartesius aufgestellt, bei ihm selbst keine consequente Anwendung gefunden haben, da die daraus entspringenden Probleme eine Lösung finden, welche

ihrer Stellung widerspricht. Aus den Principien und Grundsätzen aber, welche er aufgestellt hat, sind neue Denkweisen und Weltansichten hervorgegangen, die auch in der Psychologie eine Reform erzeugt haben.

Der Occasionalismus und der theosophische Idealismus.

Arnold Geulinx, Nicolaus Malebranche, Georg Berkeley

Neue Probleme oder neue Auffassungen der Probleme sind aus der Philosophie des Cartesius entstanden. Dahin gehört das Problem der Gemeinschaft von Leib und Seele, der Wechselwirkung von Geist und Körper. Die Seele als denkender Geist, der untheilbar eins ist und dessen Gedanken sich auf die Einheit des Ich beziehen, findet in sich nicht bloss Gedanken, sondern auch mannigfaltige Empfindungen, welche unwillkürlich entstehen. Woher die Mannigfaltigkeit dieser unwillkürlich entstehenden sinnlichen Vorstellungen, die aus der Einheit und Causalität des denkenden Ich sich nicht erklären lassen?

Die Seele als denkender Geist findet in sich nicht bloss Gedanken, sondern auch ein Wollen, welches sich in Handlungen, Bewegungen des Körpers vollzieht, die keine Gedanken sind und nicht in der Seele und nicht von ihr vollzogen werden. Wie kann eine Seele, welche denkender Geist ist, handeln, Bewegungen des Körpers ausser sich hervorbringen? Der engere Begriff von dem Geiste, den Cartesius aufgestellt hat, bringt das Problem hervor, wie ein denkender Geist empfinden und handeln kann, da er kein Körper ist, der einen Stoss empfangen und eine Bewegung fortsetzen kann.

Aus der Verbindung von Leib und Seele oder aus der Annahme der Körperlichkeit der Seele, meint man, erkläre sich dies von selbst. Freilich kann ein Körper den andern in Bewegung bringen, aber eine Bewegung ist nicht ihre Empfindung und eine Gestalt nicht ihre Wahrnehmung. Die Pflanzen, sagt Aristoteles, leiden von der Kälte und der Wärme, aber was davon leidet, empfindet damit nicht von selbst Kälte und Wärme. Niemals folgt das eine aus dem andern, sondern es wird nur dafür substituirt und damit verwechselt, das gewöhnliche Verfahren des Materialismus seit dem Demokrit, dem ausströmende Materien von selber Bilder oder Vorstellungen sind. Wo die

Unterschiede der Dinge verwischt werden, versteht sich Alles von selbst.

Die Erklärung des Problems erfolgt, meint man, aus der Annahme, dass der Leib das Sinn- und Bewegungsorgan der Seele ist. Allein diese Annahme ist keine Erklärung, sondern nur die Thatsache, welche eine Erklärung fordert, aber sie nicht enthält. Denn wie ein Körper Organ des Empfindens und des Handelns sein kann, folgt nicht aus dem Begriffe und Wesen des Körpers, sondern aus seiner Verbindung mit dem Geiste, und diese Verbindung ist das Problem, wie ein denkender Geist empfinden und handeln kann, da Empfindungen und Handlungen keine Gedanken sind und nicht von dem denkenden Geiste hervorgebracht werden können, da er weder auf sich selbst noch auf etwas Anderes einen Eindruck machen kann, denn er ist und lebt nur in seinen Gedanken.

Aus den Begriffen von dem Körper und dem Geiste, welche Cartesius gegeben hat, lässt sich keine physische Gemeinschaft von Leib und Seele, keine reale Wechselwirkung von Geist und Körper erklären, und es bleibt daher nur übrig, das Problem, wie ein denkender Geist empfinden und handeln kann, hyperphysisch zu erklären, wie es zuerst durch Arnold Geulinx im Systeme des Occassionalismus versucht worden ist.

Wenn das wesentliche Attribut der Materie die Ausdehnung ist, lässt sich eine Entstehung der Empfindungen in dem denkenden Geiste, selbst wenn man eine Verbindung von beiden annimmt, nicht erklären. Denn eine Materie, deren Wesen in der Ausdehnung besteht, ist ohne bewegende Kraft und Causalität. Ausdehnung und Bewegung sind nur Zustände und keine Actiones, nur ein Leiden aber kein Handeln. Die Körper bringen keine Bewegung hervor, sondern das Quantum der Bewegung in der Körperwelt, welches constant ist, vertheilt sich verschieden, die Bewegung wird mitgetheilt und der Gewinn des Einen ist der Verlust des Andern. Die Körperwelt hat das Quantum der Bewegung, welches sie besitzt, nicht hervorgebracht, sondern empfangen und sie kann es nicht verändern, sondern es kann sich in ihr nur verschieden vertheilen. Die Körper, welche nichts weiter sind als ausgedehnte Substanzen, besitzen mithin keine Causalität, sie sind blosse Substanzen.

Auf der Constanz in der Grösse der Bewegung, welche in der Körperwelt vorhanden ist, ruht nach dem Cartesius die

Maschine der Körperwelt im Ganzen und im Einzelnen, welche zerbrochen würde, falls eine Bewegung zu dem gegebenen Quantum hinzukommt oder wegkommt. Sollte der Körper auf den Geist oder der Geist auf den Körper wirken, würde dies nur durch Mittheilung einer Bewegung geschehen können. In dem einen Falle aber würde das Quantum der Bewegung in der Körperwelt vermehrt, in dem andern vermindert werden, in beiden Fällen aber, die Maschine der Welt, ihr Mechanismus gestört werden und die Welt würde zerfallen. Eine Wechselwirkung von Geist und Körper lässt sich daher überall nicht erklären, wenn der Körper nur eine ausgedehnte Substanz ist ohne bewegende Kraft und Causalität, welche davon negirt werden. Die rein mechanische Auffassung der Körperwelt ruht nicht nur auf dem cartesianischen Begriffe der Materie als ausgedehnter Substanz, sondern vornehmlich auch auf der Scheidung und Entgegensetzung von Geist und Körper und ist nicht haltbar, wenn beide mit einander vermischt werden durch die Annahme, dass sie nur dem Grade nach sich unterscheiden, wie der Materialismus, der Idealismus und der Hylozoismus glauben, Weltansichten, worin keine mechanische Naturansicht möglich ist.

Der Körper, welcher keine Causalität besitzt, sondern eine blosse Substanz ist in veränderlichen Zuständen, kann nicht in dem Geiste Etwas hervorbringen, was er in sich selber nicht bewirken kann, Empfindungen und Gedanken. Er selbst ist, wie Geulinx sagt, ein unvernünftiges dummes Ding, träge an sich, nur ein Zuständliches, woraus folgt, dass die Ursache der Entstehung der Empfindung nicht in den Körpern gefunden werden kann. Sie können auf einander stossen, aber keinen Eindruck auf die Seele machen, welche weder Seiten, noch Flächen, noch Kanten, überall keine Ausdehnung besitzt, wodurch Nichts in ihr gedacht werden kann. Sowohl weil der Geist keine Ausdehnung hat, als weil eine ausgedehnte Substanz keine Causalität besitzt, kann die Entstehung der Empfindung nicht aus einer angenommenen Verbindung beider erklärt werden.

Auf der andern Seite lässt sich aber auch nicht aus dem Geiste eine Wirksamkeit desselben auf den Körper erklären. Denn der Geist hat sein Wesen im Wissen, er ist Princip des Bewusstseins, nur die Handlungen können ihm zugeschrieben werden, wovon er weiss, dass er sie vollzieht. Daher stellt Geulinx den Grundsatz auf: Was wirkt, muss wissen, wie es

wirkt. Dies ist der engste Begriff einer Ursache, wie er in aller juridischen und moralischen Beurtheilung angewandt wird, da nur die That zugerechnet wird, welche mit Bewusstsein vollzogen worden ist. Ich habe nicht gethan, wovon ich nicht weiss, dass ich es gethan habe. Die Seele, welche denkender Geist ist, existirt nur in ihrem Bewusstsein und vollzieht nur die Thätigkeiten, von welchen sie weiss.

Aber ich weiss nichts von dem Auge, seiner Organisation, womit ich sehe, von dem Ohre, womit ich höre. Sie sind kein Inhalt des Bewusstseins, ich gebrauche sie nicht, sie verändern sich ohne mein Zuthun. Ich weiss Nichts von den Muskeln und Knochen meines Körpers, wenn er sich bewegt. Ich bin daher nicht der Urheber der Bewegungen meines Körpers oder der Körperwelt überall, sondern ich bin nur ein Zuschauer des Geschehens, der Bewegungen und Veränderungen ausser mir. Ueber die Körperwelt habe ich keine Macht, auch die Trennung und Verbindung von Geist und Körper findet ohne Wissen und Thun der Seele statt. Was ich leide, bringe ich nicht hervor, denn ich weiss nicht, wie es geschieht. Mein Geist bringt weder Bewegungen in der Körperwelt, noch die mannigfaltigen sinnlichen Empfindungen und Vorstellungen hervor, die er in sich findet. Aus der Einheit des Ich's als eines denkenden Wesens ist Beides unbegreiflich, Handlung und Empfindung. Sie können weder aus dem Körper noch aus dem Geiste erklärt werden, da beide nicht auf einander wirken können, der Körper nicht, weil er überall Nichts hervorbringen kann, und der Geist nicht, weil seine Thätigkeiten in seinem Bewusstsein eingeschlossen sind. Eine reale Gemeinschaft und Wechselwirkung durch äussere Causalität ist nicht möglich und nicht anwendbar, um zu erklären, dass der denkende Geist empfindet und handelt, wenn der Körper nichts ist als eine ausgedehnte Substanz, die ohne Causalität ist, und der Geist, das denkende Wesen, Princip des Bewusstseins ist.

Die mannigfachen sinnlichen Vorstellungen wie die Bewegungen meines Körpers, die ich nicht hervorbringe, haben eine Ursache ausser mir. Da diese Ursache nicht in der Reihe der endlichen Dinge gefunden werden kann, weder der Körper noch der geistigen Wesen, so kann sie nur in Gott gefunden werden und ist also eine hyperphysische Ursache, welche die Verbindung des Körpers mit dem Geiste hervorbringt, in der Empfindung der Seele wie in der Bewegung des Körpers. Die

Bewegungen des Körpers sind nur gelegentliche Ursachen, Occasiones, der Entstehung der Empfindungen, welche Gott hervorbringt, sie geben meinen Vorstellungen nur Objectivität. Ebenso sind meine Gedanken nur Occasiones der Bewegungen meines Körpers, worüber ich keine Gewalt habe, die Gott hervorbringt. Beide sind wie zwei Uhren, welche unabhängig von einander in Uebereinstimmung bleiben, weil derselbe Sonnenlauf sie richtet. Unsere Gedanken vermögen nichts ausser uns und ebenso wenig haben die Bewegungen der Aussenwelt eine Gewalt über uns, wenn Gott es nicht will, der bei diesen Occasiones Empfindungen oder Handlungen hervorbringt. Alle endlichen Dinge sind nur gelegentliche oder secundäre Ursachen, die primäre Ursache von Allem ist Gott. Der Occasionalismus ist eine Metaphysik der Causalität.

Die göttliche Causalität hat aber ihren Grund nicht bloss darin, dass Gott der Schöpfer der Körperwelt ist, weshalb ihm Ausdehnung im eminenten Sinne zukommt, sondern auch der Geisterwelt, wiefern sie mit der Körperwelt in Verbindung ist, denn an sich sind alle Geister Theile oder Modi des absoluten Geistes, und dass er nicht bloss der erste, sondern der einzige Beweger der Körperwelt ist. Die ohne Unterbrechung stetig in sich zusammenhängende Körperwelt, deren einzelne Theile nur Modificationen der unendlichen Ausdehnung sind, kann nur durch einen absoluten Willen und seine Gesetze bewegt werden, weil jede Bewegung sich auf das Ganze der Körperwelt erstreckt, die eine continuirliche Ausdehnung ist. Diese eine und unendliche Causalität wirkt aber zugleich in der Welt der Geister, welche an sich Modi des Absoluten sind, und kann daher als einzige Ursache des Geschehens in der Welt beständig die Uebereinstimmung in den Veränderungen beider Welten hervorbringen, bei der Gelegenheit körperlicher Bewegung Empfindungen und bei der Gelegenheit von Gedanken und Willensentschlüssen Handlungen oder körperliche Bewegungen. Es geschieht nur, was Gott will. Für die Freiheit des Willens beruft sich Geulinx nur auf die Erfahrung, sie gilt nur als eine Thatsache zur Erklärung der Sünde und des Bösen, das nicht auf die göttliche Causalität zurückgebracht werden kann.

Der Occasionalismus ist in modificirter Redeweise vielfach vorhanden und verbreitet. Die Natur, pflegt man alsdann zu sagen, hat es so eingerichtet, dass in Veranlassung eines Ein-

drucks auf die Sinne, einer körperlichen Bewegung, eine Empfindung entsteht, und dass in Veranlassung meines Willens oder meiner Gedanken mein Körper sich bewegt und ich also handle. Die Natur hat diesen Occasionalismus so eingerichtet, ohne dass Jemand anzugeben weiss, woher denn diese Natur selber ist und woher sie denn ihre Einrichtung hat. Die Natur und ihre Einrichtungen sind die letzten Grenzen des Denkens, nämlich für die faule Philosophie, welche sich scheut, die Grundbegriffe der Wissenschaften zu untersuchen, wovon die Wahrheit der Erkenntniss aller Wissenschaften abhängig ist. Diese Halbphilosophie ist der Dilettantismus, welcher die Ausbildung der Philosophie stört und durch ihr populäres Gerede in Misscredit bringt. Die Natur und ihre Einrichtung sind keine Grenzbegriffe des Denkens, wie Kant's Kritik der reinen Vernunft beweist, da sie nicht bloss aus einer transcendentalen Analytik, sondern auch aus einer transcendentalen Dialektik besteht, welche den Beweis führt, dass jedes vernünftige Denken, welches die Erfahrung begreifen will, in Gott, der Welt und der Seele etwas Unbedingtes, Ideen denkt, ohne welche alle Empirie nichts ist als eine Notizensammlung von Neuigkeiten und Raritäten, worauf schliesslich diese Halbphilosophie reducirt werden wird.

Causalerkenntniss ist das grosse Wort der Gegenwart, welches wie ein Zaubermittel verwandt wird. Worin aber eine solche Erkenntniss besteht, welche Bedingungen sie hat, welche Begriffe von dem Körper und dem Geiste, von Gott und der Welt, der Natur und der Geschichte sie voraussetzt, wird weder erwogen noch untersucht, denn die Causalerkenntniss, welche man als Heilmittel gegen Alles, was die Menschen bisher gedacht und geglaubt, verehrt und gewollt haben, anpreist, ist nichts weiter als eine blinde Glaubenssache, welche keine Untersuchung duldet. Jedenfalls aber ist es zu empfehlen, die Geschichte der Philosophie nicht als eine blosse Ueberlieferung zu behandeln, als Blumenlese und Excerptensammlung, sondern ihre Lehren für die Ausbildung der Philosophie zu benutzen, wozu vorzüglich der Occasionalismus, der eine Metaphysik der Causalität ist, dienen kann. Denn darin hat diese Metaphysik eine nicht abzuweisende Berechtigung, dass überall keine Wirksamkeit der Dinge auf einander möglich und vorstellbar ist, wenn es kein Absolutes giebt, das sie in gleicher Weise bedingt, ihren Zusammenhang vermittelt, aus dem sie denselben Ursprung haben. Das zusammen-

hangslos Existirende in ursprünglicher Pluralität kann schlechterdings nicht auf einander wirken, so wenig wie die Dummheit den Verstand belehrt, nur das Seiende kann wirken und nicht der Mangel des Seins.

Der Occasionalismus ist für die Erklärung geistiger Vorgänge weiter verwandt worden, als dies bei Geulinx der Fall ist, von Nicolaus Malebranche, da er ihn anwendet zur Erklärung der Entstehung der Erkenntnisse. Der Geist hat das Vermögen, verschiedene Ideen und Inclinationen zu empfangen, wie die Materie verschiedene Formen und Bewegungen empfangen kann. Seine Vorstellungen und Inclinationen sind sinnlicher oder geistiger Art, indem sie sich beziehen auf die Körperwelt oder auf Gott, der der einzige Gegenstand ist, der unmittelbar aus sich selber erkannt wird, der Grund aller Wahrheit und das Ziel des Wollens. Die äusseren Gegenstände werden nicht durch sich selber, sondern mittelbar, durch Vorstellungen, erkannt, da sie der Seele nicht gegenwärtig sind und das Ausgedehnte nicht in den Gedanken übergehen kann. Der Geist nimmt sich selber wahr, erkennt aber nicht sein Wesen, wie er aus der Ausdehnung ihre Modificationen ableiten kann. Die Seele anderer Wesen können wir nur durch Vermuthungen analogisch erkennen. Die vollständigste Erkenntniss, die wir haben, ist die der Körperwelt, da wir sie als Modificationen der Ausdehnung ableiten können, aber es wird nichts Geistiges dadurch erkannt, das nur in innerer Wahrnehmung aufgefasst wird.

Die sinnlichen Empfindungen, welche Modificationen der Seele ohne und gegen ihren Willen, in Veranlassung körperlicher Bewegungen sind, sind gelegentliche Ursachen der Aufmerksamkeit, welche die Gelegenheitsursache davon ist, dass der Verstand die Begriffe in sich entdeckt, die weder durch sinnliche Eindrücke mitgetheilt werden können, noch angeboren sind, noch durch die Seele selbst erzeugt, sondern in Gott geschaut werden. Denn alle Begriffe des Verstandes sind unendlich, und können daher nicht angeboren sein, denn wir selbst sind nicht unendlich, weshalb wir sie auch nicht aus uns selber haben können. Sie sind aus dem Unendlichen und werden darin gedacht, der Verstand entdeckt sie aber nur in sich durch die Gelegenheitsursache der Aufmerksamkeit. Die Ursache von Allem ist Gott, alles Endliche ist nur zweite oder Gelegenheitsursache. Die körperlichen Vorgänge sind die Gelegenheitsursache unserer Empfindungen und das Begehren ist

die gelegentliche Ursache des Handelns. Gott ist die primäre Ursache unserer Gedanken und unseres Wollens, welches nur durch Empfindungen der Lust bewegt wird, entweder durch sinnliche aus der Verbindung mit dem Körper, oder durch die geistige Lust aus der Verbindung mit Gott.

Verwandt mit dem Systeme des Occasionalismus ist der theosophische Idealismus von Georg Berkeley, der das Problem von dem Ursprunge der Empfindungen und der sinnlichen Vorstellungen in analoger Weise zu lösen versucht. Der Occasionalismus ist so wenig wie die Lehre des Cartesius ein Idealismus, weil sie die reale und objective Existenz der Körperwelt annehmen, welche der Idealismus bezweifelt und leugnet, woraus die Modification entsteht in der Auffassung von dem Ursprunge der sinnlichen Vorstellungen bei Berkeley und bei Geulinx und Malebranche, da der theosophische Idealismus von Berkeley in den Körpern und ihren Veränderungen keine gelegentlichen Ursachen annehmen kann, weil er die Existenz der Körperwelt verneint, und nichts wirken kann, das nicht existirt.

Die Vorstellungen der Sinne können nicht aus einem Eindrucke der Körper auf die Sinne erklärt werden, wenn, wie Berkeley behauptet, die Körper nicht ausser ihrem Wahrgenommenwerden existiren, sie nur Erscheinungen in den Sinnen und Vorstellungen aus den Sinnen sind. Denn nichts kann Erscheinung und Vorstellung der Sinne sein, bevor etwas auf die Sinne gewirkt hat, das selber keine Erscheinung und Vorstellung der Sinne ist, die Wirkungen aber keine Ursachen sind.

Alle mittelbaren und unmittelbaren Vorstellungen der Sinne denken nur Relationen, und der Körper ist nur ein Inbegriff von veränderlichen Relationen in directer oder indirecter Beziehung auf die Sinne, sowohl die secundären wie die primären Eigenschaften sind nichts als Relationen. Die Körperwelt ist nur ein Werden, aber kein Sein, ein Stoffwechsel, dessen ewiger Kreislauf, indem die Quantität der Materie sich erhält, kein bleibendes Sein ist. Nicht nur, weil der Körper keine objective Existenz hat, kann er nichts hervorbringen und keinen Eindruck auf die Sinne machen, sondern alle Bewegungen und Veränderungen des Körpers sind auch nur ein Leiden, sie können nichts hervorbringen und also auch nicht die Vorstellungen in den Sinnen. Causalität besitzt kein Körper, der Wille des Geistes ist das allein wirksame Princip aller Erscheinungen.

Der Idealismus kann die Entstehung der sinnlichen Empfindungen und Vorstellungen mehr aus einem Eindruck der Körper oder ihrer Bewegungen und Veränderungen auf die Sinne erklären. Freilich giebt es Idealisten der Gegenwart aus der Schule von Schopenhauer, welche die materielle Welt in blosse Vorstellungen auflösen und hinterher doch versichern, dass in der Materie, ihren Beschaffenheiten und Veränderungen der Grund oder die Ursache liege, dass ich etwas roth oder grün, hart oder weich, bitter oder süss empfinde, wobei nicht nur die objective Existenz der Materie, sondern auch, dass sie eine bewegende Kraft besitzt, etwas hervorzubringen, meine Empfindungen und Vorstellungen, vorausgesetzt ist, Annahmen, in deren Aufhebung und Verwerfung das Wesen des Idealismus besteht. Ein Idealismus kann solche Erklärungen nicht geben, und wo sie sich finden, ist kein Idealismus vorhanden, ausser dass dieser Idealismus seinen Begriff verloren hat und als blosses Wort gebraucht wird.

Berkeley hat den engen Begriff des Geistes, den Cartesius zuerst aufgestellt hat. Die Seele ist der denkende Geist, der thätig ist in sich selbst und seine Gedanken aus sich erzeugt. Er ist sich selber gleich, derselbe Geist, ein bleibendes Sein in der Veränderung seiner Vorstellungen. Er hat sein Wesen darin, dass er denkt und will. Der Idealismus in der neuern Philosophie nach Cartesius ist etwas Anderes als der Idealismus vor Cartesius, wo die Probleme fehlen oder doch in ihrer Bestimmtheit nicht vorhanden sind, welche erst aus dem cogito ergo sum, dem Begriff von dem Geiste entstanden sind, den Cartesius gegeben hat, das Problem, wie der denkende Geist empfinden und handeln kann. Wie der Occasionalismus, hat auch der Idealismus und — wie wir sehen werden — gleichfalls der Materialismus in der neuern Philosophie, zu seiner Voraussetzung den Begriff des Geistes, dessen Attribut das Denken ist, und der Materie, deren Attribut die Ausdehnung ist, welchen Cartesius durch die Aufhebung des Gradunterschiedes zwischen beiden gegeben hat. Ohne Cartesius kein Begriff des Occasionalismus, Idealismus und Materialismus in der modernen Philosophie. Der Versuch, den Geist auf die Materie und die Materie auf den Geist zurückzuführen, ihre Gemeinschaft durch Occasiones zu erklären, setzt den Dualismus des Cartesius von Geist und Körper voraus. Weder Cartesius noch die Occasionalisten sind

Idealisten, weil sie nicht nur die Existenz des Geistes, sondern ebenso die objective Existenz der Materie annehmen.

In den Vorstellungen, welche wir besitzen, ist eine wesentliche Differenz. Einige Vorstellungen bringen wir selbst hervor, die sinnlichen Vorstellungen aber von den Körpern entstehen in uns ohne und gegen unseren Willen, unwillkürlich. Diese Vorstellungen stammen daher nicht aus uns, sondern setzen eine Ursache ihrer Entstehung ausser uns voraus.

Gedanken und Vorstellungen können aber nur durch einen Geist hervorgebracht werden, denn der Körper kann weder in sich, noch in uns Vorstellungen hervorbringen. Alle Vorstellungen sind Wirkungen eines Geistes und keine Bilder (Idole). Die Entstehung der sinnlichen Vorstellungen von den Körpern kann daher nur aus einem Geiste ausser uns erklärtt werden. Die unwillkürlichen Vorstellungen von der Körperwelt bringt Gott hervor. Wir schliessen auf Gott als Ursachen aus den Wirkungen, von unwillkürlichen Vorstellungen in uns. Unmittelbar nicht mittelbar bringt Gott diese Vorstellungen einer Körperwelt in uns hervor.

Die Vorstellungswelt von der körperlichen Natur in uns ist eine Sprache, die Gott zu uns redet. Denn die sinnlichen Vorstellungen sind, wie das Wort, Zeichen von etwas Anderem als sie selber sind, Farbe und Töne dienen, Entfernung, Lage und Gestalt der Gegenstände zu erkennen, welche selber nicht empfunden werden. Ebenso erregen die sinnlichen Vorstellungen in uns Gedanken und Willensentschlüsse, welche sie selber nicht sind. Die Geister sind keine Uhren, sondern handeln frei. Doch sind es nur praktische Gründe, welche Berkeley bestimmen, die Freiheit des Willens anzunehmen.

Theosophisch ist dieser Idealismus, denn unmittelbar soll Gott die sinnliche Welt, die nicht an sich, sondern nur in uns existirt, hervorbringen, und unmittelbar wird geschlossen aus der sinnlichen Vorstellungswelt auf Gott als Ursache derselben. Gott wird unmittelbar aus der Natur erkannt, welche seine directe Offenbarung oder Sprache ist zu den endlichen Geistern. Nur die Natur ist das wahre Object des Erkennens, nicht die Geschichte.

Berkeley hat zugleich durch seinen Idealismus sich dem Materialismus von Hobbes, der aus dem Empirismus Bacon's entstanden ist, entgegengesetzt, indem er die Substantialität und Causalität der körperlichen Materie bestreitet, und die Körper-

welt daher auffasst als eine sinnliche Vorstellungswelt in uns, welche eine unmittelbare Wirkung des göttlichen Willens in uns ist oder sein soll. Denn Causalität hat nur der Wille, aber nicht die ausgedehnte Materie, die ohne bewegende Kraft sein soll. Alles ist eine Wirkung unseres Willens, woraus unsere Gedanken hervorgehen, oder des göttlichen Willens, der unsere unwillkürlichen Vorstellungen von einer Körperwelt hervorbringt.

Die Seele ein Modus der unendlichen Substanz.

Spinoza.

Das Problem, wie die Seele als denkender Geist empfinden und handeln kann, welches durch Cartesius veranlasst worden ist, ist bei Spinoza nicht vorhanden, oder kein ursprüngliches, sondern ein secundäres Problem. Denn die Philosophie des Spinoza hat überall keinen Anfangsgrund in der Erfahrung, weder in dem cogito ergo sum, noch in der äussern Erfahrung, sondern sie überschreitet von Anfang an alle Empirie und gründet sich allein auf den Begriffen der Vernunft, welche sie aus sich selber schöpft und die sich ihr unmittelbar als wahr offenbaren. Verum est index sui et falsi. Wer die wahre Idee hat, weiss auch durch sie selbst, dass sie wahr ist. Wer weiss, weiss auch, dass er weiss, ohne Zweifel zu hegen. Die wahre Erkenntniss ist durch sich selber gewiss und bedarf keines äusseren Kennzeichens.

In seiner Philosophie tritt daher ein anderes Problem hervor, nämlich das Problem, wie überall eine Seele, als ein Einzelwesen, wie individuelle geistige Wesen möglich sind. Das cogito ergo sum von Cartesius, das dem Occasionalismus und der Lehre von Berkeley zu Grunde liegt, enthält von selber in sich die Behauptung und Annahme einer Vielheit von einzelnen geistigen Wesen, deren jedes die Gewissheit seines Daseins hat, weil sie wissen, dass sie denken und daher sind. Der Satz und was aus ihm folgt, eine Pluralität geistiger Wesen, ist aber sogleich zweifelhaft, sobald der Rationalismus consequent, wie bei Spinoza, beginnt und verfährt. Denn alle Erfahrung, die innere wie die äussere, ist für ihn ungewiss, da alle Wahrheit allein aus dem Denken der Vernunft erkannt werden kann und wahr nur ist, was aus der Vernunft erkannt wird.

Spinoza hebt daher zugleich die Substantialität des Geistes, wie des Körpers auf, beide sind nur Attribute, und nichts für

sich Existirendes. Sie sind nur zwei uns bekannte Attribute, welche nicht a priori durch die Vernunft, sondern a posteriori erkannt werden. Attribut ist das, was von dem Verstande gedacht wird als das Wesen einer Substanz constituirend, wobei vorausgesetzt ist, dass es eine Substanz giebt. Aber durch den Körper und den Geist, die Ausdehnung und das Denken, werden nur Attribute gedacht, aber nicht das Seiende, dessen Attribute sie möglicher Weise sind.

Der menschliche Geist hat aber durch sein Wesen eine Erkenntniss, eine Anschauung und einen Begriff von Gott, der nicht anders als existirend gedacht werden kann. Die Existenz Gottes ist dem Spinoza eo ipso gewiss. Gott ist das allein existirende Wesen, die einzige und unendliche Substanz, was ausserdem noch zu sein scheint, ist nur eine Existenzform des göttlichen Seins. Das Unendliche ist die Bejahung, das Endliche ist die Verneinung, die Einschränkung des Seins. Alle besonderen Dinge sind nur Affectiones und Modi der göttlichen Substanz, wodurch die Attribute Gottes in beschränkter Weise dargestellt werden.

Was ist, ist in Gott, und kann nicht ohne Gott sein und begriffen werden, Alles ist von ihm abhängig und muss aus ihm verstanden werden. Gott ist die eine und einzige unendliche Substanz, welche in unendlichen Attributen gedacht wird, deren jedes das ewige und unendliche Wesen darstellt, von denen uns jedoch nur zwei, die Ausdehnung und das Denken, bekannt sind. In dem Begriffe der unendlichen Substanz liegt es, dass sie nicht in zwei, sondern in unendlichen Attributen existirt, ihre Zweiheit ist nur eine Beschränkung unseres Denkens.

Gott ist das Eine Wesen, welches zugleich in der Körperwelt als unendliche Ausdehnung und in der geistigen Welt als unendliches Denken sich darstellt. Giebt es überall nur Eine Substanz, existirt nur Gott, so können Ausdehnung und Denken nur seine Attribute sein.

Beide sind aber total verschieden. Jedes der beiden Attribute kann für sich begriffen werden, sowohl die Ausdehnung als das Denken, keins bedarf des andern, um erkannt und begriffen zu werden. Weder kann der Gedanke aus der Ausdehnung, noch die Ausdehnung aus dem Gedanken erklärt werden, das eine Attribut negirt von sich das andere. Der Gedanke hat keine Ausdehnung in die Länge, Breite und Dicke, keine Figur, und die Ausdehnung, die Materie, keine Gedanken. Deshalb

können beide auch nicht auf einander wirken, wenn sie nämlich überall wirken könnten, denn da jedes Attribut für sich ohne Substanz ist, hat keins für sich Causalität. Was nicht existirt, kann nicht wirken. Da nur eine Substanz, Gott, existirt, so giebt es auch nur Eine Ursache von Allem, was in der ausgedehnten und denkenden Welt geschieht. Gott ist die eine immanente und bleibende Ursache aller Dinge.

Unmittelbar auf einander zurückführen lassen sich Ausdehnung und Denken nicht, eins sind sie nur in Gott, für uns sind sie verschieden. Sie sind wie zwei parallele Linien, die nirgends in ihrem Verlaufe sich berühren, im Unendlichen aber zusammenfallen. In Gott stimmen beide völlig mit einander überein. Denn da Gott die Eine Substanz aller Erscheinungen und die Eine Ursache aller Veränderungen ist, so muss auch Alles, was im Denken ist, in der Ausdehnung und was in der Ausdehnung ist, im Denken sein. Aus diesem Grunde, nämlich dem Begriffe nach, da dabei gar keine Erfahrung in Betracht kommt, giebt es keinen körperlosen Geist und keine seelenlose Materie, sondern ist alle Materie beseelt und alles Geistige incorporirt. Es ist das aber keine Thatsache der Erfahrung, nicht durch Beobachtung erkannt, sondern ein Satz a priori als nothwendige Folge, dass nur Ein Seinendes ist und wirkt, und demnach Ausdehnung und Denken dasselbe darstellen, dessen Attribute sie sind.

Es erklärt sich daraus auch von selbst, dass auch die Veränderungen in beiden Attributen sich entsprechen müssen. Eine Veränderung in der Gedankenwelt ist zugleich und von selbst eine Modification in der Welt der Ausdehnung und umgekehrt. Sowie der menschliche Körper sich verändert, entstehen diesen entsprechende Vorstellungen im Denken, und sowie die Vorstellungen sich verändern, modificirt sich auch die Ausdehnung des Körpers. Das Problem, wie ein denkender Geist empfinden und handeln kann, ist daher von selber gelöst durch die begriffliche Nothwendigkeit der Uebereinstimmung von Geist und Körper, von Ausdehnung und Gedanke, da in beiden die gleiche, göttliche Causalität wirkend ist. Auch dieser Satz ist kein Erfahrungssatz, sondern ein Urtheil a priori aus den vorhergehenden Annahmen. Die Annahme der nothwendigen Uebereinstimmung von Ausdehnung und Denken hat rationale und begriffliche Wahrheit und ist für alle Thatsachen der Erfahrung,

eine Anticipation. Diese werden dadurch a priori construirt, sie mögen dies Axiom widerlegen oder bestätigen, denn sie selbst sind im Rationalismus kein Anfangsgrund des Erkennens, sondern haben nur so viel Wahrheit, als sie zur Bestätigung des Axiomes dienen, und wo dies nicht der Fall ist, sollen sie nur einen trügerischen Schein enthalten. Die Erfahrung wird dadurch a priori construirt und erkannt, die thatsächliche Uebereinstimmung in der Erfahrung folgt daraus nicht.

Es ist Alles klar, nur das Eine nicht, die Existenz von einzelnen Körpern, die keine unendliche Ausdehnung sind, von Seelen als Einzelwesen, von individuellen Geistern, die kein unendliches Denken sind. Dies ist das Problem, die Frage in der Lehre von Spinoza, von deren Beantwortung erst das Urtheil über seine Lehre abhängig ist.

Das System als solches giebt keine Antwort auf diese Frage und enthält keine Lösung von diesem Probleme. Die unendliche Ausdehnung begreift in sich alle möglichen Modificationen, aber nicht die Existenz eines einzigen endlichen Körpers, das unendliche Denken umfasst alle möglichen Gedanken, aber nicht die Wirklichkeit einer einzigen Seele, keine individuellen Geister als Existenzen. Aus dem Unendlichen folgt in unendlicher Weise Unendliches, aber nicht Endliches. Aus Gott folgt keine endliche, sondern nur eine unendliche Welt. Die Productionen Gottes sind ihm gleich, unendliche und vollkommene. Die Entstehung einer endlichen Welt von Einzelwesen, von einzelnen Körpern, Seelen und geistigen Wesen, und ihre thatsächliche Uebereinstimmung vermag die Lehre des Spinoza nicht zu erklären und hat dafür keinen Anfangsgrund des Erkennens.

Das Endliche stammt nicht aus dem Unendlichen, seine Annahme folgt nicht aus den Begriffen der Vernunft, welche allein wahr sind, sondern nur aus der Erfahrung, oder wie Spinoza sagt, aus der Imagination, denn alle Erfahrung besteht nur aus verworrenen, dunklen und inadäquaten Ideen, welche keine Realität haben, sondern nur einen Schein denken, der keine Begründung in der allein existirenden absoluten Substanz und ihrer immanenten Causalität besitzt. Nur die Thatsache der Empirie nöthigt zur Annahme einer endlichen Welt, einer Vielheit einzelner Körper, lebendiger, beseelter und geistiger Wesen, welche der Rationalismus des Systems, das nur Ein Seiendes in Gott als die alleinige Wahrheit des Denkens behauptet, doch nicht

als eine Wahrheit anerkennen kann, weshalb alle Empirie nur eine Imagination ist. Der Gedanke einer unendlichen Welt aus Gott gehört zum Wesen unseres Geistes, und hat seine Wahrheit in sich selber, die Annahme aber einer endlichen Welt in einer Vielheit des Einzelnen und Besonderen ist nur etwas Empirisches, das in unserem Denken sich vorfindet und keine Ableitung und Begründung in den Begriffen der Vernunft hat.

Spinoza aber sieht sich dadurch zu der Unterscheidung veranlasst der natura naturans und der natura naturata. Die natura naturans ist Gott als Grund des unendlichen Daseins in unendlichen Attributen, welche vollkommen sind, wie Gott, und nothwendig mit einander übereinstimmen. Die natura naturata ist der Inbegriff aller endlichen Dinge, deren jedes durch ein anderes bestimmt und beschränkt ist und nur aus dem andern begriffen wird. Beide existiren von Ewigkeit her. Die endliche Welt, die natura naturata ist ein endloses Werden des Einen aus dem Andern, welches wird, weil es wird und damit es wird, es ist ein unendliches Werden ohne Causalität und Finalität. Die natura naturans ist ein ewiges Sein, das Unendliche, aus welchem in unendlicher Weise Unendliches folgt. Spinoza stellt nur Beides neben einander, das ewige Sein, welches Gott, die unendliche Substanz in unendlichen Attributen ist, die aus sich selber begreiflich sind, und das endlose Werden, welches die endliche Welt ist, worin nichts aus sich selber, sondern Alles nur aus einem Anderen in unendlicher Weise erkannt wird. Beide sind nur zwei Betrachtungsweisen, wovon die eine völlig wahr und der Sache entsprechend ist, die andere nur die Wahrheit einer Imagination hat in inadäquaten Begriffen.

Es fehlt das Band zwischen beiden Welten und Betrachtungsweisen, und es fehlt, weil die Realität der Kräfte und Vermögen verworfen wird, weil es keine immanente und bleibende Kräfte der Dinge giebt, die nur Modi, blosse Existenzformen der Attribute der einen Substanz sein sollen. Das unendliche Werden ist ohne Causalität und Finalität, die werdenden Dinge sind ohne bleibende und immanente Kräfte, ihr Begriff ist ein endloser Regressus und Progressus von dem Einen zum Andern, und ein solcher endloser Regressus und Progressus ist allerdings eine Imagination aber kein Verstand, der alles Werden und Geschehen nur als ein durch die immanenten und bleibenden Kräfte der Dinge bedingtes begreifen kann.

In der Lehre des Spinoza ist eine Verbindung enthalten von dem Pantheismus der Eleaten und des Heraklit's, der Lehre, dass Alles, was ist, ein bleibendes und ewiges Sein ist, und dass Alles, was ist, ein unendliches Werden ist. Bei Spinoza fehlt die Consequenz der Eleaten, wenn sie geradezu alles Werden und alle Vielheit besonderer Dinge als einen täuschenden Schein der Empirie, der sinnlichen Wahrnehmung verwerfen. Spinoza wählt den Ausweg, dass es eine natura naturata neben der natura naturans, ein endloses Werden einer Vielheit besonderer Dinge neben der unendlichen und einen Substanz, welche Gott ist, annimmt und die Empirie als eine Imagination gelten lässt. Dennoch bleibt seine Lehre eleatischer Pantheismus der Immanenz, der unendlichen Substanz, des bleibenden Seins in gleicher Vollkommenheit, denn die Evolutionslehre in der Annahme einer natura naturata hat keine Wahrheit, wie bei Heraklit und den Stoikern, welche den ewigen Kreislauf des unendlichen Werdens lehren, und kein bleibendes Sein anerkennen, sondern ist nur eine Imagination, wofür alle Empirie gilt.

Die empirische Erkenntniss hat die Wahrheit der Imagination, lehrt Spinoza. Der Materialismus hat dies übertragen auf die Erkenntniss der Vernunft, alle nicht sinnliche, intellectuelle Erkenntniss ist nur Begriffsdichtung, hat die Wahrheit der Imagination, welche, wie Jedermann weiss, eine sehr zweifelhafte, problematische Wahrheit ist, die keine Wissenschaft ohne sie zu prüfen und zu untersuchen, als Wahrheit gelten lässt, und deren Aufgabe es ist, die Imaginationen, die Phantasieen und Begriffsdichtungen, worin der Aberglaube seinen Ursprung hat, nach ihrem Erkenntnisswerthe zu untersuchen, nicht aber dies Mittel des Aberglaubens als die Weisheit der Wissenschaften zu nähren und zu befördern. Der Kampf mit dem Glauben, den der Materialismus, um sein Dasein zu befördern, führt, ist nur die Verbreitung des Aberglaubens, der Imaginationen für Erkenntnisse hält und dafür substituirt. Zu allen Zeiten hat die Corpuscularphilosophie zur Verbreitung des Aberglaubens beigetragen, da sie sein Princip, die Imagination zur leitenden Idee des Erkennens macht.

Die Seele ist nach Spinoza ein Modus des unendlichen Denkens der einen Substanz, welche aller Erscheinung der Welt als das gleiche Wesen zu Grunde liegt. Dass die Seele ein Modus ist, darin stimmt die Auffassung des Spinoza mit der

Ansicht des Materialismus überein. Aber sie ist kein Modus der Materie, weder eine Folge aus den Aggregationen einer besonderen Klasse von Atomen, wie die alte Corpuscularphilosophie meinte, noch eine Folge aus der Organisation der Materie durch die Bildung des Nervensystems, sondern ein Modus des unendlichen Denkens Gottes, sie ist geistiger aber nicht körperlicher Art, ein Gedanke, ein Begriff in dem unendlichen Geiste, aber keine Modification der ausgedehnten Materie. Alle Modi der Attribute Gottes gehören zur natura naturata, sind ein Werden, aber kein Sein, und nicht zur natura naturans, welche ein ewiges Sein ist. Die Frage entsteht daher in der Lehre des Spinoza, ob die Seele als ein blosses Werden gedacht werden kann.

Die Seele muss dem Körper entsprechen, fordert das System. Denn was Modus des unendlichen Denkens ist, muss zugleich Modus der unendlichen Ausdehnung sein, weil beide, in Gott identisch, sein Wesen in gleicher Weise darstellen. Wenn die Seele des Menschen ein Modus des göttlichen Geistes ist, so ist sein Körper ein Modus der einen unendlichen Ausdehnung, welche die gesammte Körperwelt in sich umfasst und begreift und deren einzelne Modificationen die Körper sind. Keine Seele ohne Körper und kein Körper ohne Seele. Die Seele ist der dem Körper unmittelbar entsprechende Begriff, die Idee oder das formale Sein des Körpers, und der Körper ist der Gegenstand dieses Begriffes.

Diese Auffassungen sind Folgen der Metaphysik des Spinoza, entsprechen aber nicht den Thatsachen der Erfahrungen, aus deren Beobachtungen sie nicht erworben sind. Die Körper unterscheiden sich insgesammt nur numerisch von einander und nicht individuell, kein Körper ist ein Individuum; die lebendigen und geistigen Wesen, welche wir erfahrungsmässig kennen, unterscheiden sich von einander nicht bloss numerisch, sondern individuell, Beides deckt sich nicht. Die körperliche Verschiedenheit der Menschen ist nicht gleich ihrer geistigen Verschiedenheit, wie alle Thatsachen der Erfahrungen lehren. Die körperliche Verschiedenheit der Menschen ist eine graduelle und quantitative, aber keine individuelle wie ihre geistigen Verschiedenheiten. Dasselbe gilt von den Thieren im Ganzen und in ihren Arten. Die körperliche Verschiedenheit zwischen Hund und Wolf ist graduell und quantitativ, ihre Triebe, Vorstellungen und Begierden sind individuell verschieden. Die Lehre des Spinoza vom bloss modalen Sein der Seele übersieht die Individualität

der Seele, welche sie gleichsetzt der bloss numerischen Verschiedenheit der Körper, die keine Individualität haben. Seele ist nur, wo Individuation des Seins ist. Die Seele als blosser Modus des unendlichen Denkens in Uebereinstimmung mit einem Modus der Ausdehnung erklärt nicht und vernachlässigt die Individualität, welche im Begriffe der Seele liegt.

Die angebliche Parallelität zwischen Leib und Seele, Geist und Körper, in der Reihe der lebendigen Wesen, der Pflanzen, Menschen und Thiere, welche aus der Lehre des Spinoza folgt, ist kein Erfahrungssatz, sondern ein Urtheil a priori aus seiner Metaphysik, das nur in Bausch und Bogen, wenn der besondere Inhalt der Erfahrung nicht beachtet sondern ignorirt wird, zutrifft, indem man willkürlich von aller Individualität in allem Lebendigen, Geistigen und Seelischen den Blick abwendet, und nur die numerische Verschiedenheit des Körperlichen beachtet und dieselbe auf das Lebendige und Geistige überträgt. Thatsächlich gilt dies auch von der angeblichen Parallelität in der Organisation des Nervensystems und der Beseelung in der Reihe und den Arten der lebendigen Wesen, worin gar keine Constanz ist, und die immer nur in Bausch und Bogen zutrifft, indem man den Inhalt der Erfahrung und ihrer Thatsachen nicht berücksichtigt. Seehunde und Seelöwen haben ein verhältnissmässig viel grösseres Gehirn als der Mensch, zeichnen sich aber nur durch ihre Dummheit aus.

Dieser Parallelismus zwischen Leib und Seele, Körper und Geist stammt in der neuern Philosophie aus der Metaphysik des Spinoza, der Materialismus hat sie von daher entlehnt und verwendet sie für die Durchführung seiner Lehre. Die Annahme eines solchen Parallelismus ist bedingt durch die Lehre der Diversität von Ausdehnung und Denken und dass die Seele kein Modus des Körpers, sondern des unendlichen Denkens ist. Wird aber die Seele selbst als Modus und Folge der Organisation des Körpers angesehen, wie der Materialismus glaubt, dann führt der Parallelismus nur zur Verwechslung und Vermischung der verschiedenen Glieder, welche mit einander verglichen werden, da alle geistigen Thätigkeiten selbst nur körperliche Vorgänge sein sollen, und das Geistige selbst als ein Räumliches und Ausgedehntes durch geometrische Begriffe interpretirt wird. Im Materialismus findet die Vergleichung nicht von beiden Seiten, wie im Hylozoismus und im Spinozismus, sondern nur von einer

Seite statt, und ist daher viel weniger, wenn sie consequent verfährt, zutreffend und mit der Erfahrung in Uebereinstimmung als dies der Fall ist in der Metaphysik der Evolutionslehre und des Spinoza, woher sie ihren Ursprung und worin sie ihre Begründung hat.

Aus diesen Annahmen ergiebt sich wohl als eine nothwendige Folge, die Erklärung von der Seele, dass sie die Idee oder das formale Sein eines einzelnen Körpers ist und dass dieser der unmittelbare Gegenstand der Seele ist, der alle anderen vermittelt. Diese Auffassungen stimmen aber nicht mit den Thatsachen der Erfahrung überein. Denn von ihrem eigenen Körper weiss die Seele viel weniger als von einem fremden Körper, sie weiss unmittelbar nichts von Nerven und Muskeln, von dem Gehirn und dem Bau der Sinnesorgane. Nicht einmal als Organ der Empfindung und der Bewegung, noch viel weniger aber als Organ der Ernährung und der Fortpflanzung ist der Leib ein unmittelbarer Gegenstand der Seele. Anatomie und Physiologie würden freilich in ihrer Erkenntniss zu ganz anderen Aufschlüssen gelangen müssen, wenn der Körper der unmittelbare Gegenstand der Seele wäre, alle Geheimnisse würden alsdann von selbst sich lösen, die jetzt Räthsel bleiben. Das Hellsehen, das Beschauen ihres eigenen Leibes, welches an sich selber zweifelhaft ist, müsste eine allgemeine Erfahrung sein, da es eine nothwendige Folge sein würde von der gegebenen Definition von Leib und Seele als sich nothwendig entsprechenden Modificationen der Ausdehnung und des Denkens. In noch viel höherem Grade müsste dies der Fall sein, wenn der Materialismus in der Erfahrung begründet wäre, wonach die Seele nur ein Modus ihres Körpers sein soll, der ihr unmittelbarer Gegenstand ist.

Diese Lehren stimmen nicht mit der Erfahrung überein und führen zur Beglaubigung einer exceptionellen Empirie des Hellsehens, welche alsdann wohl begründet sein würde. Die Erfahrung lehrt vielmehr das gerade Gegentheil, denn nichts Körperliches ist Inhalt der inneren Wahrnehmung, des Selbstbewusstseins, da nur geistige Thätigkeiten und keine körperlichen Vorgänge, die nur Inhalt der äussern und nicht der innern Wahrnehmung sind, Inhalt des Selbstbewusstseins bilden. Niemand kann etwas Körperliches in sich wahrnehmen, sondern er nimmt es stets ausser sich wahr. Das Körperliche wird stets als ausser der Seele und nicht als in ihr seiend vorgestellt. Wer ein Haus

als in ihm seiend vorstellt, ist nicht gesunden Geistes. Was die Seele selber ist, ein geistiges Wesen, kann sie in sich wahrnehmen, was sie selber nicht ist, ein Körper, kann sie auch nicht in sich wahrnehmen, weder ihren eigenen noch einen fremden Körper. Der Unterschied zwischen Geist und Körper ist kein gradueller, sondern ein specifischer und daher ist der Inhalt der äussern und der innern Wahrnehmung ein verschiedener. Dies lehrt die Erfahrung, womit die Annahme des Spinoza, dass die Seele der unmittelbare Begriff ihres Körpers und der Körper der unmittelbare Gegenstand der Seele sei, in jeder Beziehung in Widerspruch ist. Viel mehr noch ist dies der Materialismus. nach welchem die Seele selbst nur ein Modus ihres eigenen Körpers sein soll, der daher beständig geistige Thätigkeiten mit körperlichen Vorgängen verwechselt, und in dieser Verwechslung sein Princip hat.

Spinoza unterscheidet an der Seele Verstand und Wille, welche nur dem endlichen Geiste aber nicht Gott zukommen. Denn alles Wollen und Begehren entspringt aus einem Mangel und geht auf seine Ergänzung. In Gott, der unendlichen Substanz, ist aber kein Mangel, sondern die Totalität des Seins, weshalb er keinen Willen hat und nicht nach Zwecken handelt, sondern Alles aus dem göttlichen Denken mit begrifflicher Nothwendigkeit folgt. Spinoza kennt wie Schopenhauer nur den begehrlichen Willen, der aus einem Mangel entspringt, nicht aber den aufopfernden Willen, der nicht aus einem Mangel, sondern aus der Fülle des Seins entspringt. Die menschliche Seele ist nur ein eingeschränktes Sein, ein Modus des unendlichen Denkens und hat daher einen begehrlichen Willen.

Der Verstand denkt nur einen Gedanken bestimmt durch einen andern und aufeinander folgend. Gott hat keinen zeitlich denkenden Verstand, sondern sein Denken ist wie er selbst unendlich, er erkennt Alles in sich selbst in ewiger Weise. Verstand und Wille sind keine Attribute, sondern nur Modi, sie gehören zur endlichen Welt, worin eins aus dem andern wird und durch ein anderes bestimmt wird. Verstand und Wille sollen daher nur der menschlichen Seele zukommen.

Der Wille besteht im Bejahen und Verneinen der Gedanken, und ist daher abhängig vom Verstande. Kein Wille ohne Verstand, er kann nur die Gedanken des Verstandes bejahen oder verneinen. Aber auch umgekehrt, kein Verstand ohne

Willen. Denn der Gedanke ist kein stummes Bild in der Seele, kein Gedanke ohne Bejahung und Verneinung des Willens. Beides, Verstand und Wille, sind eins, der Geist ist um so freier, je mehr die Uebereinstimmung von Verstand nnd Willen vorhanden ist, und je weniger eine Indifferenz im Begehren stattfindet, je mehr die Entwicklung aus der Seele in der Uebereinstimmung von Verstand und Willen stattfindet.

Bei Spinoza finden sich nun aber doch zwei sehr differente Ansichten über Verstand und Willen, je nachdem er ausgeht in der nothwendigen Uebereinstimmung von Leib und Seele, Geist und Körper von der einen oder der anderen Seite, vom Körper oder vom Geiste. Principiell müssen beide Auffassnngsweisen mit einander übereinstimmen, ob ich das Ganze von Seiten des Körpers oder des Geistes auffasse, denn der Körper muss dem Geiste und der Geist dem Körper entsprechen. Thatsächlich aber tritt bei Spinoza eine Differenz hervor, wodurch, wie wir glauben, die Lehre des Spinoza selber den Beweis führt, dass entweder die Seele überall nicht als ein Modus des Denkens, dem ein Modus der Ausdehnung nothwendig entspricht, gedacht werden kann, oder wenn sie nur so soll aufgefasst werden können, es alsdann gar keine Seelen, individuelle Wesen giebt, und der Begriff der Seele, der nicht ohne Individualität des Seins möglich ist, völlig zweifelhaft und unhaltbar innerhalb der Lehre des Spinoza ist.

Der Geist muss dem Körper entsprechen. Seele und Leib sind nur Modi. Ein Modns hat kein Sein für sich und besitzt keine Causalität, er ist nur ein endloses Werden, eins ist dnrch das andere bestimmt und wird ans dem andern. Jeder Willensact ist die Folge eines vorhergehenden, und alle Willensacte sind in Uebereinstimmnng mit den Veränderungen des Körpers nur Affecte, die von anssen entstehen. Ebenso ist jeder Gedanke nur die Folge eines vorhergehenden und da alle in Uebereinstimmung sind mit den Veränderungen des Körpers, sind alle Gedanken nur Folgen körperlicher Affectionen. Der Verstand ist nnr die Summe der Gedanken, die auf einander folgen nnd aus Affectionen des Körpers herkommen. Der Wille ist ebenso nur die Summe einzelner Willensacte, die anf einander folgen und aus Affecten entstehen. Verstand und Wille sind keine Vermögen des Geistes, es giebt keinen Willen, sondern nur Willensacte, keinen Verstand, sondern nur eine Summe einzelner

Gedanken. Die Seele ist eine Mannigfaltigkeit von Gedanken und Willensacten ohne Einheit, woraus die Aufhebung der Identität des Ichs folgt. Alle Gedanken und Willensacte kommen aus Affectionen des Körpers, dessen Veränderungen sie entsprechen. Die Freiheit, welche der Mensch sich zuschreibt, ist daher nur die Freiheit eines jeden Körpers, dem die Seele entspricht. Der Mensch hält sich für frei, wie es der Stein thun würde, wenn er von seinem Streben in der Bewegung wüsste, und die äusseren Ursachen nicht kennt, die ihn treiben. Die Freiheit ist ein Mangel, das Nicht-Wissen von der äussern Nothwendigkeit. Nicht ich denke, wenn die Seele ein Modus ist, sondern es wird in mir gedacht, die absolute Substanz denkt in der Seele; nicht ich will, sondern es wird in mir gewollt, die eine immanente Ursache der absoluten Substanz wirkt Alles, alle Menschen thun in gleicher Weise den Willen Gottes. Nicht mein Wille bejaht und verneint die Gedanken des Verstandes, sondern der Wille in mir bejaht und verneint die Gedanken, welche in mir gedacht werden und nicht ich denke.

Die Seele als ein Modus ist die Aufhebung des Grundsatzes des Cartesius, cogito ergo sum, und des Begriffes vom Geiste, der sich aus dieser Thatsache das Bewusstsein ergiebt, wonach der Geist gedacht wird als ein selbständiges, individuelles Sein für sich und als Princip seiner Thätigkeiten. Denn ein Modus hat kein Ich, kein Sein, keine Einheit, keine Kraft und Vermögen, sondern ist nur eine Summe mannigfaltiger Veränderungen, deren eine wie die andere endlos, an sich ohne Causalität und Finalität, hervorgehen. Da ein Modus aber weder denken noch wollen kann, sondern nur ein Medium ist, in welchem gedacht und gewollt wird, sei es, dass die absolute Substanz, wie Spinoza meint, oder die ewige Materie, wie die Corpuscularphilosophie glaubt, in diesem Modus agirt, so folgt daraus, dass Geist und Seele überall nicht als Modus gedacht werden können, wobei es gleichgültig ist, ob man die Seele denkt als einen Modus der einen absoluten Substanz oder als einen Modus der Materie in Folge ihrer Organisation in der Bildung des Nervensystems, oder aus den Aggregationen einer besonderen Seelenmaterie, bestehe sie in der Materie der Nerven oder einer besonderen Klasse von Atomen. Was nichts weiter ist, als ein Modus von etwas Anderem, kann nicht Seele oder Geist sein, weil es nicht denken und wollen kann, was nur eine Summe des Mannigfaltigen und

des Veränderlichen ist. Denn das Denken und Wollen wird stets, sobald die Seele nur als ein Modus aufgefasst wird, von ihr verneint und irgend einem anderen unbekannten Subjecte oder Dinge an sich, einer Substanz, welche selbständige Thätigkeit ausübt, zugeschrieben. Die Auffassung der Seele als Modus ist daher ein Widerspruch, da die Prädicate fortgehend von dem Subjecte verneint werden, wovon sie ausgesagt werden. Denn Gedanke und Wille werden zugleich von der Seele und ebenso von Gott oder von der Materie verneint und bejaht, wenn die Seele ein Modus. Die Seele denkt und sie denkt nicht, sondern es wird in ihr gedacht, und was in ihr denkt, Gott, denkt die Seele nicht, denn sie denkt nur in beschränkter Weise und nicht unendlich. Dieser Widerspruch kann nur gelöst werden, wenn die Seele nicht als ein Modus gedacht wird. Es wird hierdurch zugleich bewiesen, dass es keine Psychologie giebt ohne Metaphysik und dass sie völlig abhängig ist in der Erklärung aller geistigen Phänomene von den metaphysischen Begriffen, ihrem Verstande und ihrer Anwendung.

Spinoza verwirft die Vermögen der Seele und hebt damit zugleich die Einheit der Seele, des Verstandes und des Willens auf, was die nicht zu wissen scheinen, welche in blinder Polemik gegen die Realität der Kräfte und Vermögen sich ereifern. Der Verstand ist nur die Summe einzelner Gedanken, die auf einander folgen, der Wille ist nur die Summe einzelner Willensacte, die auf einander folgen, und die Seele selbst ist die Sammlung von beiden. Allein eine Summe von einzelnen Gedanken ist kein Verstand, der nicht daraus hervorgeht, was man leicht daran probiren kann, dass man von einem Satze verschiedenen Menschen ein Wort in's Ohr flüstert, wo die Summe der Gedanken existirt, aber Niemand das Verständniss des Satzes besitzt. Und eine Summe von Willensacten ist kein Wille, wodurch die Möglichkeit von allem Zusammenhang und Fortschritt der geistigen Entwicklung in dem Leben der einzelnen Seele wie in dem geschichtlichen Leben aufgehoben wird. Es ist keine Continuität in der Entwicklung möglich, wenn es nur Willensacte und keinen Willen giebt, als eine sich gleich bleibende immanente Kraft des Geistes. Nur dadurch ist Continuität in dem geschichtlichen Leben und der geistigen Entwicklung des einzelnen Menschen, dass Ein Wille das Princip des Lebens ist, aber nicht eine Summe von Willensacten. Der Eine

Wille des Wissen-Wollens von Thales bis Hegel bedingt die gesammte Geschichte der Philosophie, wie der Eine Wille des *ζῶον πολιτικόν* das gesammte Staatsleben der Geschichte, und es würde überall keine Geschichte geben, wenn es keinen Willen als eine Kraft des Geistes, sondern nur einzelne Willensacte gäbe. Wo kein Wille ist, sondern nur Willensacte, ist kein persönliches Leben, keine geistige Entwicklung, ist keine Erziehung, kein Staat und keine Regierung, keine Bildung von Wissenschaft und Kunst, kein Charakter und kein geschichtliches Leben möglich. Die Anerkennung der Realität der Kräfte und Vermögen ist eine Bedingung der Psychologie als einer möglichen Wissenschaft, denn ihre Verwerfung ist die Aufhebung der Einheit des Geistes, der Continuität seiner Entwicklung und seines Lebens, und der Möglichkeit aller Geschichte, welche ein fortschreitendes Werden ist. Aus der Verwerfnng der Realität der Kräfte und Vermögen folgt der Widerspruch in dem Begriffe der Seele, wenn sie nur ein Modus ist, ein Werden ohne Causalität und Finalität, eine Summe des Mannigfaltigen ohne Einheit, eine Reihenfolge einzelner Gedanken und Willensacte ohne Zusammenhang. Es nützt auch gar nichts, zu diesem Modus eine Substanz, zu der Evolutionslehre eine blosse Substanzenlehre hinzuzufügen, da beide den gleichen Mangel haben, der Verwerfung der Realität der Kräfte nnd Vermögen, in deren Annahme das einzige Mittel liegt, ihre Einseitigkeit aufzuheben und den Zusammenhang von dem Sein und dem Werden der Dinge zu erkennen, welches nur geschehen kann aus den Bedingungen des Werdens in den bleibenden und immanenten Kräften der Dinge.

Es giebt nun aber bei Spinoza noch eine zweite Auffassnng. Alles was ist, kann als Ausdehnung und Denken, als Körper und Geist in nothwendiger Uebereinstimmung aufgefasst werden. Man kann die Seele auffassen in Analogie mit ihrem Körper, man kann aber anch direct vom Geiste ausgehen, wie man anch den Körper für sich oder in Analogie mit dem Geiste auffassen kann. Ebenso kann dasselbe als ein Sein und als ein Werden betrachtet werden, denn jeder Modus ist ein Modns des einen oder des andern Attributes, des Denkens oder der Ausdehnung. In dieser zweifach gedoppelten Betrachtungsweise liegt die Universalität der Philosophie des Spinoza. Principiell sollen diese verschiedenen Auffassungsweisen sich gleich sein und zn dem-

selben Resultate führen, es ergiebt sich aber, dass dies nicht der Fall ist, und die behauptete nothwendige Uebereinstimmung von Geist und Körper wird daher selbst innerhalb der Lehre des Spinoza mehr als zweifelhaft. Denn gehe ich vom Geiste aus, von dem Attribute des unendlichen Denkens, wovon die Seele ein Modus ist, so gelange ich doch zu einer andern Auffassung als wenn ich von dem Körper ausgehe, womit die Seele nothwendig übereinstimmen und dem sie analog sein soll. Die analogisirende Auffassungsweise ist vom Materialismus kaum zu unterscheiden, die directe Auffassungsweise aber stimmt nicht damit überein.

Die Seele ist ein Modus des unendlichen Denkens der einen Substanz, welche Gott ist. In seinem Denken ist nichts, wovon er nichts wüsste. In Gott ist daher auch nothwendig eine Idee des menschlichen Geistes, der ein Theil des göttlichen Geistes ist und zur naturirten Natur gehört. Diese Idee ist aber auch mit unserem Geiste vereinigt, die menschliche Seele hat eine Idee von sich selber, wie sie die Idee oder das formale Sein ihres Körpers ist. Diese Idee der Idee bildet mit dem Geiste ein und dasselbe Individuum. Körper und Geist sind dasselbe in verschiedenen Attributen, die Idee und die Idee der Idee aber in Einem und demselben Attribute des Denkens. Die Idee der Idee ist das Bewusstsein des Geistes von sich selber. Diese Auffassung führt aber zu einem andern Resultate und ist dem Systeme selber nicht conform, denn der Idee der Idee, dem Selbstbewusstsein des Geistes von sich entspricht nichts im Körper, und wir gelangen daher zu einer von der behaupteten principiellen Identität von Seele und Körper sehr abweichenden Ansicht. Es giebt wohl eine Idee der Idee, aber keinen Körper des Körpers.

Fassen wir die Seele auf in Analogie mit ihrem Körper, so ist sie selbst keine Einheit, sondern wie der Körper eine Verbindung vieler Theile, der Verstand ist nur eine Sammlung vieler Gedanken, deren jeder den anderen bestimmt und aus den Affectionen des Körpers stammt und seinen Veränderungen entsprechen soll, der Wille ist eine Reihe von Willensacten, die einander bestimmen, und alle Willensacte sind Affecte aus den Einwirkungen auf den Körper, wodurch das Streben des Körpers, sich selbst zu erhalten, vermehrt oder vermindert, gehemmt oder befördert wird. Die Identität der Seele, ihre Einheit, ihr Sein

und ihre thätige Kraft ist mehr als zweifelhaft. Sie ist nur ein Mannigfaltiges, und nur ein Werden.

Diese analogische Betrachtungsweise ist aber selbst inadäquat und verworren und hat keine Wahrheit und keinen Erkenntnisswerth, sobald wir die Seele direct auffassen innerhalb des Attributes, dessen Modus sie ist. Die Seele in Verbindung mit ihrem Körper hat Affecte, aber keinen Willen, sie hat Sinn und Imagination, verworrene und inadäquate Vorstellungen, aber keine Vernunft, welche in adäquaten Begriffen denkt, sie weiss angeblich von ihrem eigenen Körper, aber sie weiss nichts von sich, ihrem Denken und Wollen, sie ist eine auflösbare Sammlung, aber keine Einheit, ein blosses passives Werden, aber keine Thätigkeit. Erst durch die zweite Betrachtungsweise wird die Seele als ein geistiges Wesen aufgefasst, als Verstand und Wille, im Unterschiede von der Imagination und der Affecte, als Princip des Bewusstseins von sich, oder ihren eigenen Thätigkeiten. Die analogisirende Betrachtungsweise ist inadäquat und verworren und gelangt überall nicht zum Begriffe der Seele. So lange Analogien nur Vergleichungen sind, dienen sie als Erkenntnissmittel, sowie man aber meint, dass sie selbst schon Erkenntnisse sind, enthalten sie nur verworrene und inadäquate Begriffe. Spinoza gelangt erst zu einem wahren und haltbaren Begriffe von der Seele, wenn er die Seele nicht mehr auffasst als ein Modus des Denkens in Analogie mit einem Modus der Ausdehnung oder des Körpers, sondern wenn er sie denkt als ein rein geistiges Wesen, ohne alle Analogie und in keiner Uebereinstimmung mit dem Körper. Der Seele, welche von sich weiss, welche adäquate Begriffe denkt und in Folge dieser Begriffe handelt und aus sich thätig ist, entspricht in dem Modus ihres Körpers gar nichts, sie ist nicht körperlich und der Körper entspricht ihr nicht, sondern ihm entsprechen nur die leidenden Zustände der Affecte, welche von aussen kommen, und nicht das wahre Wesen des Geistes in seiner Freiheit, sondern nur die Knechtschaft des Geistes, sein unwahres Wesen, darstellen, und dem Körper entsprechen nur Sinn und Imagination, welche nichts Wahres erkennen, sondern nur Verworrenes und Inadäquates denken. Allein eine solche Seele, welche ihrem Körper analog oder gleich ist, ist überall keine Seele, sondern nur eine Betrachtungsweise des Geistes in Analogie mit einem Körper. Eine blosse Betrachtungsweise ist aber für sich selber gar nichts. Man kann die

Seele nicht in Analogie mit dem Körper auffassen, wenn sie nicht schon vorher erkannt worden ist. Die analogische uud symbolische Erkenntniss der Seele ist eine secundäre und uicht die primäre Erkenntniss. Nichts kann mit dem Körper verglichen werden, das nicht schon als ein Geistiges vorher erkannt worden ist. Diese primäre Erkenntniss ist bei Spinoza die durch seine Lehre nicht begründete, sondern nur thatsächlich in derselben enthaltene, wodurch alle Einseitigkeiten in der Auffassung der Seele als eiues Modus, entsprechend einem Modus der Ausdehnung, ergänzt und in der That zugleich als eine in Wahrheit nicht gültige aufgehoben wird. Der zweite Begriff bei Spiuoza ist der allein wahre Begriff der Seele, der erste aber eine unzureichende bloss analogische Betrachtungsweise, die, wenn sie für die richtige Consequenz gehalten wird, zugleich beweist, dass innerhalb der Lehre des Spinoza der Begriff der Seele keine Begründung hat uud nur inconsequenter Weise in derselben sich findet.

Bestätigt wird dies durch Spinoza's Beweisführung von der Unsterblichkeit der Seele, welche, gegründet auf die Parallelität von Körper und Geist und ihrer Vergleichung, nur Beweiskraft hat, wenu diese Vergleichung und Uebereinstimmung a priori, deren Annahme auf keine Erfahrung ruht, ungültig ist. Sie dient daher zur Bestätigung unserer Ansicht, dass der analogische Begriff der Seele, den das System lehrt, unzureichend ist, und dass der Sache entsprecheud nur die zweite Erklärung der Seele als geistiges Wesen für sich Gültigkeit hat.

Die Annahme der Unsterblichkeit der Seele will Spinoza darauf gründen, dass es in Gott nothwendig eine Idee giebt, welche den Körper eines jeden Menschen sub aeternitatis specie ausdrückt. Allein alle einzelnen Körper sind nur veränderliche und theilbare Modi der einen unendlichen Ausdehnung, die allein als absolutes Maximum, als Attribut der einen Substanz ein uutheilbares Ganzes ist. Der Beweis gilt nur, wenn die Seele als geistiges Wesen für sich als Idee der Idee, ohne Beziehuug auf den Körper (mensis duratio sine relatione ad corpus), aufgefasst wird, welche in Gott ewig ist. Die Idee des menschlichen Geistes ist ein ewiger Begriff iu dem unendlichen Denken der absoluten Substanz. Unter dieser Bedingung gilt der Satz: mens humana non potest cum corpore absolute destruit, sed ejus aliquid remanet, quod aeternum est (Ethica ed. Paulus V. 23,

21. schol.). Was der Seele zukommt als dem Körper entsprechender Modus, Imagination und Affecte, ist ein Vergängliches; unsterblich ist nur der adäquat denkende und aus adäquaten Begriffen thätige Geist, dem kein Modus der Ausdehnung entspricht. So aufgefasst, ist aber der Geist kein Gegenstand der Physik, sondern der Ethik, welche zu dem zweiten Begriffe der Seele nöthigt und worauf wir später zurückkommen werden.

Die Lehre des Spinoza ruht auf der Methode der Vergleichung des Körpers mit dem Geiste und des Geistes mit dem Körper. Sie hat wie der Hylozoismus den Vorzug vor dem Materialismus und dem Idealismus, dass sie die Vergleichung von beiden Seiten anstellt, während der Materialismus und Idealismus diese Vergleichung nur einseitig gebrauchen, da entweder nur alle geistigen Thätigkeiten mit körperlichen Vorgängen oder alle körperlichen Vorgänge mit geistigen Thätigkeiten verglichen werden. Aber die Methode der Vergleichung führt nicht zum Ziele, weder in der einen noch in der andern Weise. Gelten die Analogien als erklärende Begriffe, so entstehen daraus nur Verwechslungen von Körper und Geist und ihren Veränderungen, worin keine Erkenntniss, sondern nur Täuschungen enthalten sind. Dies Verfahren a priori in der Annahme des Parallelismus von Geist und Körper, mag es einseitig oder zweiseitig geübt werden, ruht nicht auf der Erforschung der Thatsachen, welche die Apriorität nicht bestätigen, und gehört an sich nicht zur Induction, noch entspricht es der wahren Speculation, welche nicht bei diesem ersten Grade ihrer Vermittelung stehen bleiben kann, wenn sie ihre Aufgabe lösen soll. Dass es nicht zum Ziele führt, beweist die Lehre des Spinoza, da er es schliesslich aufgeben muss, um zu einem haltbaren Begriffe von der Seele und dem Geiste zu gelangen.

Die zweite Anwendung von diesem Verfahren bei dem Spinoza ist aber noch viel weniger begründet. Diese Anwendung besteht in der Vergleichung der natura naturata mit der natura naturans, des Endlichen mit dem Unendlichen, des Werdens mit dem Sein. Denn die Vergleichung setzt Coordination voraus, wenn sie überall als Mittel des Erkennens dienen soll, und findet in der That nicht statt, wo Subordination ist, wo sie stets misslingt und nur in Widerspruch mit sich selber gebraucht wird. Die zwei Reihen der natura naturata und der natura naturans, welche Spinoza hat und mit einander vergleicht, indem er aus

der einen Reihe auf Entsprechendes in der anderen schliesst, das Endliche als ein Unendliches setzt, weil es endlos ist, und das Unendliche als immanente Ursache des Endlichen nimmt, weil es Modus seiner Attribute ist, sind nicht Glieder eines Gegensatzes, in welchem per analogiam oder per oppositionem geschlossen werden könnte, sondern Subordinate, in welchem Falle nicht, wie in jenen Schlüssen, unmittelbar, sondern durch einen Mittelbegriff geschlossen wird, der überall bei Spinoza fehlt, da er keine Individuation des Seins und keine bleibende und immanente Kräfte der endlichen Dinge anerkennt, wodurch die Vermittelung möglich ist, die nicht stattfinden kann, wenn alles Endliche nur in Modis und Affectiones Einer Substanz besteht.

Die Psychologie als Metaphysik.

Leibniz. Wolff.

Leibniz erweitert den Begriff der Seele und macht ihn zum Princip seiner Weltansicht, die Psychologie wird Metaphysik. Er bestreitet den engen Begriff des Cartesius, dass der Geist das Princip des Bewusstseins und sein Attribut das Denken ist in specifischer und realer Opposition mit der ausgehenden Substanz des Körpers. Die Seele ist nach Leibniz eine einfache Substanz, welche aus sich selber thätig ist und in ihrer Einheit ein Mannigfaltiges umfasst, oder sie ist eine Monade. Denn Monaden sind einfache Substanzen, welche nicht wie die körperlichen Atome von aussen in Bewegung kommen, sondern eine Thätigkeit ausüben, welche aus ihnen selbst entspringt, und die nicht wie körperliche Atome eine Mannigfaltigkeit von sich ausschliessen, sondern deren Einheit eine Quelle des Mannigfaltigen ist. In diesen beiden Merkmalen in dem Begriffe einer einfachen Substanz oder einer Monade, dass sie aus sich thätig ist und in ihrer Einheit eine Mannigfaltigkeit umfasst, liegen die Momente zur Erklärung von dem Begriffe der Seele, welche Spontaneität besitzt, ein Leben aus sich hat und eine Einheit ist, welche in ihren Vorstellungen und Gedanken eine Mannigfaltigkeit in sich verbindet. Jede einfache Substanz, jede Monade kann eine Seele sein. Denn Vorstellung, Perception, ist nichts Anderes als die Darstellung einer Vielheit in der Einheit, und das Begehren die Thätigkeit eines innern Principes, wodurch die

Veränderung oder der Uebergang von einer Vorstellung zur andern bewirkt wird. Was nicht Substanz ist, ein aus sich thätiges, in seiner Einheit ein mannigfaltiges in sich umfassendes Wesen ist, was nur Modus ist, kann nicht Seele sein. Auch Leibniz geht wie Cartesius und Spinoza, Geulinx und Malebranche aus von dem Begriffe der Substanz, aber er bestimmt ihn anders als sie, indem er Thätigkeit und Mannigfaltigkeit nicht als etwas zufällig Hinzukommendes, sondern als etwas in ihr Begründetes auffasst.

Die einfachen Substanzen vermögen wir nicht anders aufzufassen als in Analogie mit unserer eigenen Seele, welche die einzige Substanz ist, die wir unmittelbar erkennen. Jeder kennt direct nur Eine, seine Seele, und erkennt nur ein Wesen, nur eine Substanz unmittelbar in seiner Seele. Die innere Erfahrung hat also hiernach den doppelten Vorzug vor der äusseren, dass in der inneren Erfahrung die Seele als eine Substanz erkannt wird, und dass das Sein und Wesen aller Dinge in Analogie mit der inneren Erfahrung zu bestimmen sei. Beide Sätze enthalten die Wendung zum Idealismus, wie dies Wort gegenwärtig gebraucht wird, wonach die Seele die Idee, d. h. das wahre Sein und Wesen aller Dinge ist, und die körperliche Materie eine Erscheinung der an sich geistigen Substanzen sein soll. Der Idealismus identificirt den Begriff der Substanz mit dem des Geistes, und den Begriff der Erscheinung mit dem der Materie und des Körpers. Er macht die Psychologie zur Metaphysik der Wissenschaften, indem er ihren Grundbegriff, den Begriff der Seele, gebraucht, um dadurch das Universum zu construiren. Die äussere Erfahrung wird durch die innere interpretirt und angenommen, was sehr zweifelhaft ist, dass die innere Erfahrung direct in der Seele eine Substanz erkenne. Das Wesen der Dinge, die Substanz wird jedoch nicht direct, sondern nur mittelbar, durch den Gedanken erkannt, nicht weniger in der innern als in äusserer Erfahrung, und die äussere Erfahrung kann nicht durch die innere interpretirt werden, wenn sie nicht vorher schon gegeben ist und einen positiven realen Inhalt zu erkennen giebt, der durch blosse Analogien in seiner Specification unerkannt bleibt. Die Psychologie als Metaphysik ist eine zweifelhafte Physik der körperlichen Natur.

Die Substanz der Dinge, ihr wahres Sein und Wesen ist der Geist, allein warum sie nicht auch Materie sein soll, ist gar

nicht abzusehen, da aus ihr doch alle körperlichen Erscheinungen, wenn sie nicht bloss ein trügerischer Schein sein sollen, was Leibniz verwirft, eben so gut wie die geistigen erklärt werden müssen. Der directe und der Schluss der Analogie, worauf der Idealismus sich gründet, ist voreilig, sowohl der directe, die Seele erkennt sich unmittelbar als Substanz, als der indirecte, alle Substanzen sind der Seele analog zu denken. Dadurch wird nicht nur der Begriff der Seele in einer Weise expandirt, dass er selbst zweifelhaft wird, sondern auch zu ihrem Wesen gerechnet, was doch nur der Erscheinung und nicht dem Wesen der Sache angehört, wie die weitere Abhandlung dieses Begriffes der Seele und seines Gebrauches zeigt.

Die einfachen Substanzen geistiger Art, welche Leibniz Monaden nennt, unterscheiden sich von einander nicht quantitativ, sondern qualitativ. Ohne qualitativ verschiedene Dinge ist keine Veränderung in der Welt möglich, blosse Quantitäten existiren nicht und vermögen keine Veränderungen zu erklären. In der Welt giebt es nicht zwei völlig gleiche Dinge. Das Wesen aller Dinge ist eigenthümlich, jedes unterscheidet sich von jedem andern. Ohne Individualität kein Leben, keine Seele, kein Geist. Quia non datur in natura duo individua perfecte similia inter se, hinc principium individuationis idem est, quod absolutae specificationis, qua res ita sit determinata, ut ab aliis omnibus distingui possit.

Es ist ein grosses Verdienst von Leibniz, dass er das principium indiscernibilum, individuationis und specificationis hervorgehoben und geltend gemacht hat. Geschehen ist es schon vor Leibniz von dem grossen Cardinal von Cusa, Nicolaus Krebs, und von Giordano Bruno, der ihm folgte und dies Princip in seiner Weise ausspricht, dass in der Welt jedes Ding seinen Unterschied hat, und es in ihr daher keine bestialische Gleichheit wie in schlechten Republiken giebt. Aber Leibniz hat dies Princip doch erst zu der ihm gebührenden Geltung gebracht, es besagt, dass die nothwendigen Unterschiede des Denkens wahr und in der Sache begründet sind, wodurch alle Gleichheitslehren des Pantheismus, der Immanenz wie der Evolution, und ebenso des Materialismus beseitigt werden, deren gemeinschaftlicher Mangel darin besteht, dass nach ihrer Ansicht die dem Denken nothwendigen Unterschiede, ohne welche es nicht zu erkennen vermag, doch in der einen unendlichen Substanz, in Gott, keine

Unterschiede sein sollen; dass sie in dem ewigen Kreislauf der unendlichen Evolution verfliessen, auftauchen und verschwinden; dass sie in der ewigen Materie sich vermischen, wie die Unterschiede von Leib und Seele, Geist und Körper, Natur und Geschichte, Gott und Welt, Thier und Mensch u. s. w. Die Identität ohne Unterscheidung, mit verschwindender Unterscheidung, mit sich vermischender Unterscheidung soll die Wahrheit sein. Sie ist die Wahrheit der Nacht, wo alle Umrisse nebelhaft werden, wo alle Unterschiede der Dinge verschwinden, die erst erkennbar werden, wenn es Tag wird und das Licht den Unterschied der Dinge, die die Nacht verdeckt, sichtbar macht. Der Unterschied gehört zur Wahrheit, und zwar der bleibende, der in dem Gegenstande des Denkens wohl begründete. Ohne Specification und Individuation keine Wahrheit.

Nicht eine, sondern zwei Functionen übt der Gedanke im Erkennen aus, er trifft bei seinem Ziele, der Wahrheit, vorbei, wenn er die eine Function auf Kosten der andern ausübt und unterdrückt. Vieles in Einem erkennt der Gedanke durch Unterscheidung, und Eins in Vielem durch Verbindung. Uebt er nur eine Function aus, so gelangt er entweder zu einer leeren Einheit und Identität, worin alle Unterschiede keine, oder verschwindende, oder sich vermischende sind, oder zu einer zusammenhangslosen Vielheit, welche alle Einheit und Gleichheit negirt, in beiden Fällen aber zu leeren Abstractionen, werthlos für alle Erkenntniss der Dinge. Wo alle Unterschiede nichtig sind, verliert der Grundsatz der Identität, omne subjectum est praedicatum sui, seine Anwendung, denn kein Satz, kein Urtheil ist möglich ohne die Unterscheidung von Subject und Prädicat, von Nomen und Verbum. Wo alle Einheit und Gleichheit wie in der Vielheitslehre der Corpuscularphilosophie negirt wird oder als Imagination gilt, verliert der Grundsatz des Widerspruchs seine Anwendung, denn gänzlich ohne alle mögliche Einheit und Gleichheit verschieden sind nur contradictorische Gegentheile, und alles Denken endet mit Widersprüchen, dass das Volle ist und auch das Leere, dass das Seiende ist und auch das Nichtseiende, die Atome und ihre leeren Zwischenräume. Keine Erkenntniss ausser durch das Vermögen des Verstandes Vieles in Einem durch Unterscheidung und Eins in Vielem durch Verbindung zu erkennen. Nicht durch die eine, sondern nur durch die Anwendung seiner beiden Functionen, worauf alles methodische

Verfahren der Induction und Speculation ruht, gelangt der Verstand zur Erkenntniss der Wahrheit. Nichts ist ohne Unterschied gleich und ohne Vergleichung verschieden. Was ohne Unterscheidung als gleich und was ohne Vergleichung als verschieden gilt, liegt an der Grenze des möglichen Denkens, welches dadurch in der Ausübung seiner Functionen aufgehoben wird. Das ohne Vergleichung unendliche und gänzlich Verschiedene ist ununterscheidbar und wird daher mit einander verwechselt, und das ohne Unterscheidung Gleiche ist nur ein Nomen und nicht mehr durch einen Begriff zu bestimmen.

Das geistige Leben, wie wir es erfahrungsmässig kennen, ist ein Wechsel von Schlaf und Wachen, von Träumen und Bewusstsein, von Reiz und Aufmerksamkeit, von dem Bewusstsein des Innern und des Aeussern, und es ist eine continuirliche Entwicklung zum Bewusstsein und im Bewusstsein aus dem vorhergehenden Mangel desselben, dem Unbewussten; dies sind Thatsachen, welche eine Erklärung fordern, aber nicht enthalten und noch viel weniger, wie es scheint, als erklärende Begriffe analogisch gebraucht werden können zur Interpretation der körperlichen Erscheinungen der Natur. Indess seit Leibniz hat die Philosophie oder vielmehr der Idealismus diese Thatsachen als erklärende Begriffe, nicht bloss für das Wesen der Seele, sondern auch zur Interpretation der körperlichen Natur und ihrer Erscheinung analogisch gebraucht. Den negativen Begriff des Unbewussten, des bewusstlosen Vorstellens, Denkens und Wollens gebraucht man, um das Wesen des Geistes und des Körpers dadurch zu bestimmen und zu erkennen, während doch eine Negation nicht aus sich erklärt werden kann, und noch viel weniger zur Erkenntniss von etwas Anderem dient. Von Leibniz ist dies Verfahren übergegangen auf Schelling, von dem es Hegel und Schopenhauer angenommen haben, und noch gegenwärtig gilt es als ein probates Mittel, Alles zu erklären durch einen bloss negativen Begriff, den man ausserdem noch analogisch zur Interpretation der materiellen Erscheinungen verwendet.

Der Wechsel in den Zuständen des geistigen Lebens und seine continuirliche Entwicklung zum Bewusstsein und im Bewusstsein sind Thatsachen, welche die Erfahrung liefert, aber keine sich von selbst verstehende Begriffe, sondern Thatsachen, welche abhängig sind von Bedingungen, aus deren Erkenntniss erst ein Begriff sich ergiebt von diesen wechselnden Zuständen

und der Entwicklung des Lebens zum Bewusstsein und im Bewusstsein. Die wechselnden Zustände des Lebens der Seele bedürfen der Erklärung, sie setzen eine Ursache voraus als ihre Bedingung. Die verschiedenen Grade der geistigen Entwicklungen können nicht aus sich selber verstanden werden, sie sind bedingt durch eine Ursache, wodurch die Entwicklung gehemmt und retardirt wird, ohne welche ihr gradweises Fortschreiten sich nicht begreifen lässt. Es ist kein erklärender Begriff im Werden, in der Entwicklung von Stufe zu Stufe vorhanden, da sie selbst eine Ursache haben muss.

Ausserdem tritt die Frage hinzu, welcher Zustand in dem Wechsel der primäre ist, der Schlaf oder das Wachen, der bewusste oder der traumartige Zustand, und da zeigt sich, dass die Annahme, der Schlaf und der träumerische Zustand sei der primäre, das Wachen und das Bewusstsein ein secundärer Zustand, nicht begründet ist.

Wer nicht gewacht hat, kann nicht schlafen, wo kein Bewusstsein war, kann kein Traum sein. Freilich spricht man auch vom Schlafe bei den Pflanzen, allein sie können nur in den Zustand des Schlafes gerathen, nachdem sie zum Leben erwacht waren. Was nicht gelebt hat, kann nicht schlafen, was niemals zum Bewusstsein gekommen ist, kann nicht träumen; daher ist es unangemessen, von einem Zustand des Unbewussten, des Bewusstlosen, des Schlafes, des Traumes zu sprechen, wo das Leben und das Bewusstsein, wie in dem Samen oder den unorganischen Körpern, nie einen Anfang gehabt hat. Diese negativen Begriffe sind von den positiven abstrahirt und haben nicht bloss im Denken, sondern im Wesen der Sache ihre Anwendung und ihren Gebrauch nur in dem Bereiche, wo die positiven Begriffe, deren Gegensatz sie bilden, ihre Gültigkeit haben. Der Schlaf folgt aus dem Wachen und aus dem Schlafen das Wachen nur deshalb, weil das Wachen der primäre Zustand ist. Was nicht gelebt hat, kann nicht schlafen. Der Traum folgt auf den Zustand des Bewusstseins und dieses erwacht wieder, weil es der primäre Zustand ist. Die negativen Begriffe des Unbewussten, des bewusstlosen Denkens, Vorstellens und Wollens haben keinen Sinn und Verstand und sind weder directe, noch analogisch für die Erklärung der Erscheinungen, seien sie körperlich oder geistig, zu gebrauchen, ausserhalb des Gebietes

der positiven Begriffe, welche allein ihnen einen relativen und beschränkten Werth verleihen.

Dies Verfahren, blosse empirische Thatsachen des geistigen Lebens in dem Wechsel von Schlaf und Wachen, von Traum und Bewusstsein, und seiner continuirlichen Entwicklung zum Bewusstsein und im Bewusstsein ohne Berücksichtigung ihrer causalen Bedingtheit als selbstverständliche erklärende Principien direct oder analogisch zu verwenden, führt einerseits zu einem zweideutigen, unbestimmbaren und vagen Begriff der Seele und des Geistes, wo er auf Erscheinungen der körperlichen Natur angewandt wird, die dadurch gar keine Erklärung finden, und führt andererseits dahin, in dem Begriffe der Seele und des Geistes accidentelle und zufällige Merkmale als constitutive Bestandtheile aufzunehmen, welche nur Erscheinungen des geistigen Lebens betreffen, aber nicht zum Wesen der Seele und des Geistes gehören, da sie aus äusseren Ursachen und Bedingungen entspringen, wodurch die Wissenschaft, welche auf diesem Begriffe ruht, die Psychologie, in sich selber ihr Fundament untergräbt, da eine Wissenschaft nicht mit einem Begriffe arbeiten kann, der mit zufälligen und accidentellen Merkmalen, im Widerspruch mit allen logischen Regeln, behaftet wird. Denn der Wechsel in dem Leben des Geistes und seine Entwicklung aus dem Unbewussten zum Bewusstsein ist ein Accidentelles, welches niemals constitutives Merkmal des Begriffes sein kann. Der Begriff der Seele und des Geistes, der aus diesem Verfahren entsteht und die Psychologie zur Metaphysik der Wissenschaften macht, entspricht weder dem einen noch dem andern Zwecke, weder der Metaphysik, welche ihren Werth nur hat in der wahren Universalität ihrer Begriffe für alle Erfahrung, die äussere wie die innere, noch der Psychologie, die ihr Princip, den Begriff der Seele und des Geistes, verliert durch seine willkürliche Extension und seine Bestimmung durch accidentelle und zufällige Merkmale.

Allein dies Verfahren ist zur geschichtlichen Thatsache geworden durch Leibniz, gehört aber nicht bloss der Vergangenheit, der Verbreitung seiner Philosophie, sondern noch der Gegenwart an, dem Idealismus aus der Schelling'schen, Hegel'schen und der Schopenhauer'schen Philosophie, der stets, wenn auch in den mannigfachsten Wendungen und Wiederholungen diesen negativen Begriff des Unbewussten und Bewusstlosen als ein positives erklärendes Princip direct und analogisch gebraucht

und blosse Thatsachen der Erfahrung des geistigen Lebens ohne Berücksichtigung ihrer causalen Bedingtheit als selbstverständliche Begriffe anwendet. Dies Verfahren ist schliesslich zu einer blossen Gewohnheit des Vorstellens in der Gegenwart geworden, welche hemmend und nachtheilig auf die Ausbildung der Philosophie und aller Wissenschaften einwirkt, hat aber seinen Anfang und Ursprung in der Philosophie von Leibniz, wo die Psychologie die Metaphysik der Wissenschaften ist. Der Psychologismus der Gegenwart hat einen Anfangsgrund seiner Entstehung bei Leibniz, einen andern freilich, wie wir sehen werden, in der Geschichte des englischen Empirismus.

Aus einem Aggregate von Monaden, welche auf der niedrigsten Stufe, dem untersten Grade der Entwicklung in einem noch völlig bewusstlosen, traumartigen Zustande, wie im Schlafe sich befinden sollen, erklärt Leibniz die Erscheinung des Körpers, der ein Aggregat von nackten Monaden ist. Die Vorstellung des Körpers soll daraus entspringen, dass eine Mannigfaltigkeit unendlich kleinere Eindrücke, welche die Sinne empfangen, mit einander zu einer verworrenen Vorstellung verschmelzen, die, wenn wir sie auflösen, sich reducirt auf das Aggregat der nackten Monaden, welche der Körper ist. Er ist eine Erscheinung, aber, wie Leibniz meint, eine wohlbegründete Erscheinung, denn der Vorstellung des Körpers entspricht ein Aggregat nackter Monaden. Nur zwei Punkte bleiben hierbei zweifelhaft, welche noch einer weiteren Erklärung bedürfen, nämlich, wie Monaden, seelenartige, geistige Wesen, die nicht auf einander wirken, ein Aggregat bilden, und wie überall der Sinn Eindrücke empfangen kann, welche in ihnen zu der verworrenen Vorstellung eines Körpers verschmelzen, wenn es nur Monaden geben soll, welche keine Wirkung von aussen empfangen noch ausüben können. Die Physik, die philosophische wie die empirische, kann mit diesem psychologischen Begriff eines Körpers, der ein Aggregat von Monaden, und eine verworrene sinnliche Vorstellung ist, nichts anfangen, weil ein solcher Körper weder in Bewegung kommen noch einen Eindruck auf die Sinne machen kann, da nichts vorhanden ist, was Wirkungen von aussen empfangen und ausüben kann. Die Psychologie kann keine Körper construiren und keine Physik ersetzen. Der Idealismus kennt nur die Materie der Sinne als eine verworrene Vorstellung sinnlicher Beschaffenheiten und eine sehr unvollkommene geometrische Auf-

fassungsweise, die Materie als ein Aggregat von Monaden. Weder die eine noch die andere Materie ist eine physische Materie, oder weder die eine noch die andere Vorstellung enthält den Begriff der physischen Materie, da Materie nur sein kann, wo Wirkungen von aussen empfangen und ausgeübt werden können.

Aus dem Aggregate von Monaden, welche den Körper bilden, wird ein lebendiges Wesen, wenn in diesem Aggregate eine Monade das herrschende Centrum des Ganzen und die übrigen Monaden die dienenden Werkzeuge derselben bilden. Die centrale Monade ist die Seele, die übrigen sind der Leib als Organ der Seele. Es tritt dadurch eine Sonderung, ein verschiedenes Verhältniss der Monaden zu einander, und eine verschiedene Entwicklung und Thätigkeit derselben ein, während in dem Aggregate von Monaden in dem unorganischen Körper alle Monaden das gleiche Verhältniss zu einander haben und alle auf der gleichen niedrigsten Stufe der Entwicklung sich befinden. Sie können ihr Leben nicht äussern, weil sie keine Werkzeuge des Lebens haben.

Leib und Seele aber gehören zusammen und bilden ein Ganzes, in der Welt giebt es keinen Geist ohne Körper, keine Seele ohne Leib, jede einzelne Monade hat in ihrem Systeme seine Stelle. Das Verhältniss des herrschenden Centrums und der dienenden Monaden ist ein relatives und wechselndes.

Die Entwicklungen von Leib und Seele gehen parallel, den Veränderungen in der Seele, der centralen Monade, entsprechen Veränderungen in den Monaden des Leibes, „was in der Seele vorgeht, sind Vorstellungen dessen, was in den Organen geschieht". Geist und Körper, Leib und Seele folgen ihren eigenen Gesetzen, sind aber in ihren Veränderungen mit einander in Uebereinstimmung. Parallel finden die Entwicklungen und Veränderungen statt, aber keine ist Ursache und Wirkung der andern.

Jede Seele ist unsterblich, denn die Monaden sind einfache unvergängliche Substanzen. Was nicht zu leben anfängt, kann auch nicht zu leben aufhören. Jede einfache Substanz, jede Monade ist aus sich selber ihrem Begriffe nach thätig und wird in der Ausübung ihrer Thätigkeiten, die ihr Leben bilden, nur gehemmt, so lange die Monaden in ihrer Aggregation den unorganischen Körper bilden, sie gelangt aber sogleich zur Ausübung ihrer Thätigkeiten, wenn sie zum Centrum des Ganzen wird und dadurch zugleich Organe erhält, wodurch sie empfin-

den, zum Bewusstsein, zum Vorstellen und Begehren kommen kann.

An sich ist die Auffassung, dass die Seele das Centrum in einem Aggregate von Monaden, ihrem Körper, ist, ein Bild, und zwar ein sehr verschiebbares Bild, das in eigentlichem Verstande nicht anwendbar ist, da das Centralorgan des Leibes, das Gehirn, sich nicht im Centrum des Körpers befindet, und die Gestalt der lebendigen Wesen fast durchgehend eine solche Construction nicht zulässt. Das Centrum des Raumes, des Körpers ist nicht das Centrum des Lebens, die Seele; weshalb alles Suchen, dies körperliche Centrum zu finden, an sich vergeblich ist, und das Centrum des Gehirns in immer grössere Entfernung gerückt ist, je mehr man dasselbe gesucht hat.

Die Auffassung ist ein Bild und kein Begriff. Raum und Zeit haben keine Causalität, der Ort, an dem etwas ist, giebt keinen erklärenden Begriff von dem Sein und Wirken des Wesens an diesem Orte, weshalb auch die Centralität des Ortes nicht die Monade zur Seele macht. Die Vorstellungen von dem Räumlichen, seinen Lagen und Verhältnissen sind insgesammt Anschauungen und keine Begriffe. Würde alles Denken auf ein räumliches Vorstellen beschränkt sein, so würden alle Begriffe nur Seifenblasen sein zum Wohlgefallen des Materialismus, aber zum Verderben aller Wissenschaften. Dies ist auch nicht die Ansicht von Leibniz. Der centrale Ort macht die Monade nicht zur Seele und die Lagerung um das Centrum die übrigen zu Organen der Seele, sondern die Monade wird Seele durch ihre innere Entwicklung, wovon alle äusseren Verhältnisse des Raumes und der Zeit eine Folge sind. Diese äusseren Verhältnisse sind daher auch nicht die erklärenden Begriffe. Das Denken in blossen Raumesanschauungen giebt Bilder, welche zur Versinnlichung der Begriffe dienen, sie aber nicht ersetzen können.

Leibniz betrachtet Alles in der Natur als eine stetige Entwicklung, worin Eines aus dem Anderen hervorgeht. Auf der niedrigsten Stufe stehen die nackten Monaden, deren Aggregat der unorganische Körper ist, die in ihrer innern Entwicklung gehemmt sind und daher noch nichts Geistiges zu erkennen geben. Auf einer höheren Stufe stehen die lebendigen und beseelten Wesen, die Pflanzen und die Thiere, welche Organe des Lebens, der Empfindung und des Begehrens besitzen. Auf der höchsten uns bekannten Stufe befindet sich die vernünftige Seele

im Menschen. Es kann aber noch viel mehr Stufen und Grade des geistigen und lebendigen Daseins geben als wir kennen. Diese Auffassung ist zugleich eine Erneuerung eines alten Gedankens, nicht bloss der Lehre des Aristoteles von den drei Arten der Beseelung in der Natur, sondern der Ansicht der Pythagoräer (S. 140), welche solche vier Stufen des Daseins und des Lebens in der Natur unterschieden haben. Alles, was ist, besteht aus Monaden, aus einfachen Substanzen, welche des Lebens fähig sind und durch ihre innere Entwicklung zu immer höheren Stufen gelangen. Nur fehlt hierbei die Erklärung, woher diese verschiedenen Stufen kommen, deren Einschränkung auf einen niederen Grad der Entwicklung sowenig, wie die Aufhebung dieser Einschränkung als Bedingung für die Entstehung des höhern Grades der Entwicklung aus der Entwicklung, die nur als ein Factum aufgenommen wird, wenn sie nicht als ursachsloses absolutes Werden gilt, von selber folgt und verstanden wird.

Alles entwickelt sich in der Seele und aus ihren Thätigkeiten continuirlich und gradatim. Daher sagt Leibniz, es giebt in der Natur keine tabula rasa. Die Seele empfängt keine Vorstellungen, sondern alle Vorstellungen bringt sie selber hervor, die sinnlichen Vorstellungen, wie die rationalen. Alle Erkenntnisse bestehen in Vorstellungen, welche sich dem Grade nach unterscheiden in dunkle und verworrene Vorstellungen der Sinne, in klare und deutliche des Verstandes, in symbolische und adäquate, die aus einander hervorgehen. Sie sind alle abhängig von der vorstellenden Kraft der Seele, welche das Maass derselben ist. Auch die Verschiedenheit in der Erkenntniss a priori und a posteriori ist eine graduelle Ausbildung. Was wir empirisch auffassen, ist nur die verworrene und dunkle Vorstellung dessen, was wir durch Begriffe klar und deutlich erkennen. Es ist freilich nichts im Verstande, was nicht vorher schon in den Sinnen gewesen ist, nisi ipse intellectus. Der Verstand selber stammt nicht aus den Sinnen. Der Verstand selbst ist der Seele angeboren, sie selber ist sich angeboren und bringt durch ihre eigenen spontanen Thätigkeiten ihre Erkenntnisse oder Vorstellungen aus sich hervor. Die Seele hat Alles a priori in sich in unbewusster Weise und kann daher aus sich und in sich durch ihr Denken alle Erkenntnisse und Vorstellungen hervorbringen.

Leibniz gelangt daher auch zu dem Satze, dass die Seele

alle Dinge in sich sieht. Es giebt nur einen einzigen äussern Gegenstand des Denkens, Gott, der der Seele unmittelbar gegenwärtig, ausserdem erkennt sie alle Dinge durch Repräsentation in sich. Die Repräsentation ist das Wesen der Seele, und alle Erkenntnisse bestehen in Repräsentationen, in Vorstellungen. Die Seele repräsentirt in sich die Welt, sie ist ein Mikrokosmus, ein Spiegel des Universums. Diese Sätze sind richtige Consequenzen des Idealismus. Allein ob diese Sätze wahr sind, ob sie mit den Thatsachen der Erfahrung übereinstimmen, daraus gewonnen werden können und durch sie bestätigt werden, ist eine andere an sich sehr zweifelhafte Frage.

Die Seele sieht die Sonne in sich, behauptet Leibniz. Dies ist keine Thatsache, sondern die idealistische Interpretation einer Thatsache, deren Glaubwürdigkeit damit bestritten und bezweifelt wird. Denn Thatsache ist es, dass die Seele die Sonne nicht in sich, sondern ausser sich sieht, und nur der Idealismus muss die Thatsache dahin interpretiren, dass der Satz besage, die Seele sieht die Sonne in sich. Die Seele sieht die Sonne nicht in sich, sondern ausser sich, denn sie kann nichts Körperliches, sondern nur Geistiges in sich wahrnehmen, und vermag daher auch nicht einmal die Sonne als in ihr seiend vorzustellen, wenn sie nicht sich selber für die leuchtende Sonne hält, welche sich am Himmel bewegt.

Die Seele, welche Alles in sich sieht, interpretirt die Thatsachen des Bewusstseins nach einem willkürlichen Begriffe, den sie sich von sich selber gemacht hat. Wahrgenommen wird der äussere Gegenstand, aber nicht wahrgenommen wird seine Einwirkung auf die Sinne, der Eindruck, der Reiz wird nicht wahrgenommen, sondern zu der Wahrnehmung des Gegenstandes hinzugedacht, und hinzugedacht wird er nicht und kann er nicht werden, wenn keine Wahrnehmung des Gegenstandes stattfindet und vorhergeht. Das Hinzudenken eines Eindruckes, einer Ursache, giebt der Wahrnehmung keinen Gegenstand, sondern kann nur stattfinden und findet nur statt, wenn und nachdem bereits ein Gegenstand wahrgenommen worden ist. Aus der Anwendung des Grundsatzes der Causalität folgt das Hinzudenken eines Eindruckes, einer Reizung, einer Ursache, aber die Anwendung dieses Grundsatzes kann nicht stattfinden, wenn nicht bereits ein Gegenstand wahrgenommen worden ist. Das Bewusstsein der Realität, dass etwas vorhanden ist und geschieht, folgt nicht aus dem

Grundsatze der Causalität, sondern muss vorhanden sein, die Wahrnehmung eines Gegenstandes stattfinden, wenn dieser Grundsatz überall zur Anwendung kommen soll. Durch das Hinzudenken der Vorstellung einer Ursache wird nichts real, die Gewissheit der Realität muss vorhergehen für die Anwendung des Grundsatzes. Man kann gar nicht fragen nach der Ursache von Etwas, bevor man von seiner Existenz weiss. Der Gegenstand mag die Ursache sein, dass ich ihn wahrnehme, wenn ich ihn aber nicht schon wahrgenommen habe und dadurch zur Gewissheit seiner Existenz gelangt bin, kann ich nicht denken, dass er die Ursache meiner Empfindung durch einen Eindruck auf die Sinne ist. Die transscendentalen Begriffe und Grundsätze der Metaphysik, wozu der Grundsatz der Causalität gehört, erkennen für sich nichts Reales, sie dienen zur Erkenntniss des Realen, aber haben muss ich ein Reales und seiner bereits gewiss sein, ein Gegenstand muss für das Bewusstsein gesetzt sein, wenn das Reale durch ihre Anwendung erkannt werden soll.

Der Idealismus aber hat durch seinen willkürlich expandirten und durch zufällige Merkmale bestimmten Begriff der Seele und des Geistes sich eine Theorie gebildet, welche zu einer Interpretation der Thatsachen des Bewusstseins führt, die ihre Glaubwürdigkeit aufhebt und sich selbst für eine Thatsache ausgiebt, obgleich sie nur eine Interpretation ist. Die Seele sieht Alles in sich, welche glaubt, dass das körperliche Universum ihre Entwicklung ist in ihrem bewusstlosen Zustande der nackten Monaden, deren Aggregat der Körper sein soll, und die glaubt, dass die Sinne vorstellen, was in den Organen des Leibes, den dienenden Monaden, geschieht, aus blosser Parallelität der Veränderung in den Monaden, denn diese Seele hat den expandirten und durch zufällige Merkmale bestimmten Begriff von sich, dass die Bewusstlosigkeit nicht durch äussere Ursachen bedingt ist, sondern zu ihrem Wesen gehört, und dass ebenso die Stufen ihrer Entwicklung ihr wesentlich sind, keine Ursachen haben, sondern aus der blossen Parallelität folgen. Wenn es keine Aussenwelt giebt, sondern nur Monaden, kann auch die Seele keinen äusseren Gegenstand wahrnehmen und es bleibt nichts weiter nach als die Consequenz, die Seele sieht alle Dinge in sich, und die willkürliche Interpretation der Thatsachen des Bewusstseins nach dieser Regel. Aber dieser Begriff der Seele macht die Bewusstlosigkeit und die blosse Entwicklung der Seele, zu-

fällige Umstände, nicht bloss zum Begriff der Seele, sondern zugleich diesen Begriff zum Principe der Welt, die Psychologie zur Metaphysik. Es scheint aber, dass diese idealistische Gewohnheit des Vorstellens, die von Leibniz ausgeht, zu einem unbesiegbaren Vorurtheile geworden ist, denn sie findet sich selbst in den Erfahrungswissenschaften, welche ausserdem vom Idealismus nicht viel wissen wollen. Die Verwechslung des Gegenstandes der sinnlichen Wahrnehmung mit dem Reize der Sinne, der Empfindung von Vorgängen in den Organen der Sinne mit ihren Wahrnehmungen ist zu einer Regel des Denkens geworden, während doch diese Verwechslung nichts weiter als einen Anlass zu irrthümlichen Ansichten enthält (Fichte, Zeitschrift für Philosophie. Jahrg. 1847, S. 116).

Das Wesen der Seele ist nach Leibniz Repräsentation. Sie repräsentirt das Universum in sich, denn jede Seele, jede Monade ist ein Spiegel des Universums, weil jede Monade unendlich viele Eindrücke von allen Monaden empfängt, alle einzelnen Wirkungen sich über das Ganze verbreiten. Aus diesen unendlich kleinen Eindrücken und Wirkungen aller Monaden auf jede entstehen die verworrenen sinnlichen Vorstellungen, welche das Universum repräsentiren. Jede Seele stellt durch die Sinne das Universum in sich verworren vor, und alle Monaden streben deshalb zugleich verworren nach dem Unendlichen.

Diese Auffassung ist sehr abweichend von der ursprünglichen Ansicht, weshalb die Seele ein Mikrokosmus genannt worden ist, wie sie sich findet in dem mittelalterlichen Platonismus bei Hugo von St. Victor, und ebenso ist sie abweichend von den theosophischen Lehren über den Mikrokosmus. Die Sinne machen bei Leibniz die Seele zum Spiegel des Universums. Die ursprüngliche Lehre aber geht dahin, dass der Verstand oder die Vernunft als das System der Ideen oder der Begriffe, welches sie in sich umfassen und darstellen, die Seele zum Mikrokosmus macht; wobei vorausgesetzt ist die Lehre von der Realität der Begriffe oder der Ideen in der Welt, dem Makrokosmus. Und die Theosophie sah den Menschen als einen Mikrokosmus an, nicht wegen seiner Sinne, sondern weil er alle Elemente des Universums und der Erde in seinem Leibe und Geiste wiederholt und verbindet, und die vernünftige Seele des Göttlichen in ihm repräsentirt.

Die Auffassung von Leibniz ist aber mehr als zweifelhaft,

so oft sie auch gebraucht und wiederholt sein mag. Die Seele ist ein Spiegel des Universums. Der Satz setzt voraus, dass es ein Universum giebt, welches sich in der Seele repräsentirt. Aber es giebt gar kein Universum bei Leibniz. Schon dass die verworrenen Vorstellungen aus den Sinnen das Universum darstellen sollen, zeigt, dass das Universum selbst nur eine verworrene Vorstellung ist, welche keine Realität hat, und mehr eine Phantasie als ein Begriff ist. Denn wird diese verworrene Vorstellung klar und deutlich gemacht, zum Begriff erhoben, in ihre Elemente zerlegt, so löst sich dies Universum auf in die blosse Vielheit der Monaden, des grössten Aggregates der Monaden.

Eine Vielheit von Monaden ist aber so wenig eine Welt, ein Kosmus, ein Universum, als eine Vielheit von Atomen dies ist. Atomen- und Monadenlehre ist Akosmismus, jedes Atom, jede Monade ist die Welt, und Eine Welt giebt es nicht. Man kann wohl den Begriff der Welt, der entsteht aus der Summirung aller Atome oder Monaden, den mathematischen Begriff der Welt nennen, wo sie alsdann als eine unendliche Grösse oder als absolutes Maximum der Vielheit gedacht wird. Dieser Begriff aber hat keine Realität und ist eine blosse Vorstellungs- und Auffassungsweise.

Eine Welt wird nur gedacht, wenn in der Vielheit der Dinge eine Einheit derselben durch ihren causalen Zusammenhang, durch ihre reale Gemeinschaft und Wechselwirkung angenommen wird. Die Welt ist das System der causalen Verbindung der Dinge. Monaden können aber so wenig wie Atome auf einander wirken und Wirkungen empfangen, wenn man nicht Wunder und Magie, gespensterhaftes Treiben unter ihnen annehmen will. Die Aufhebung der causalen Verbindung der Dinge ist die Aufhebung der Welt, sie wird auf ihren blossen mathematischen Begriff reducirt als die grösste oder, wie man auch sagt, als die unendliche Summe der vielen Dinge, der Monaden und Atome.

Wenn kein Universum ist, so ist es schwer zu begreifen, wie eine Monade ein Spiegel des Universums sein kann, wie es ein allgemeines Bewusstsein und ein allgemeingültiges Denken soll geben können, da vielmehr jede Monade nur sich selber sieht, vorstellt, denkt, weiss und will. Jede Seele ist in ihrem Wissen und Wollen auf sich selber beschränkt und es ist nicht

einzusehen, wie etwas anders soll vorgestellt werden können. Der absolute Nominalismus in diesen Vielheitslehren, die zum Akosmismus führen, hebt die Möglichkeit auf, dass jede einzelne individuelle Seele von etwas Anderem als von sich selber weiss, weshalb jede nur ihre eigene Welt, ihr eigenes Universum ist.

Der Begriff des Individuums ist in der Vielheitslehre der Monaden wie der Atome mangelhaft, weil sie mit der Aufhebung der causalen Gemeinschaft der Dinge alles Allgemeine verneinen. In der That ist jedes Individuum ein Individuum seiner Art, und der Begriff hat nur unter dieser Bedingung Gültigkeit und Wahrheit. Ohne Gattungen und Arten der Dinge giebt es keine Welt und ist kein allgemeines Wissen, Denken und Bewusstsein in den Individuen möglich. Eine Summe von Körpern, von Atomen, eine Summe von Seelen und Monaden ist keine Welt, welche ohne Arten und Gattungen und ohne die causale Gemeinschaft, den realen Zusammenhang der Dinge nichts als eine leere und verworrene Vorstellung des quantitativen Unendlichen ist. Das Individuum, welches ein Individuum überhaupt ist, wie die Monaden und die Atome, hebt jede Welt und Gemeinschaft des Seins und Wirkens, des Wissens und Wollens der Dinge auf, und macht sich selbst zur Welt, weshalb es so viele singuläre Welten giebt als Individuen, Monaden und Atome. (Prolegomena zur Philosophie, S. 109.)

Die vernünftige Seele ist nach Leibniz nicht bloss ein Spiegel des Universums, sondern ein Bild Gottes, denn sie hat, wie Gott, klare und deutliche Gedanken, wodurch sie ewige Wahrheiten erkennt, welche in Gott sind, der der einzige äussere Gegenstand des Denkens sein soll. Die vernünftigen lebendigen Wesen und ihre Seele heissen Geister, welche sich durch die Erkenntniss der nothwendigen und ewigen Wahrheit von den Thieren unterscheiden. Die vernünftigen Seelen sind der reflexiven Thätigkeit und der Betrachtung dessen fähig, was man Ich, Substanz, Monade, Seele, Geist nennt, kurz der immateriellen Dinge und Wahrheiten, wodurch Wissenschaft, beweisbare Erkenntniss möglich ist. Leibniz unterscheidet sich in dieser Auffassung und Begründung der Wahrheit der rationalen Erkenntniss aus Gott nicht von Cartesius, Geulinx, Malebranche und Spinoza. Diese Erkenntniss folgt nicht aus der Monade, der Seele, welche ausserdem alle Dinge in sich sieht, Gott ist keine blosse Repräsentation der Seele, sondern der Gegenstand des Denkens,

welcher der Seele unmittelbar gegenwärtig ist. Die Aufhebung der äussern Wahrnehmung in der Bestreitung ihrer Realität führt den Idealismus zuletzt dahin, in Gott einen Gegenstand des Denkens ausser der Seele anzunehmen, die Alles in sich sieht. Und bei Leibniz ist diese Begründung in derselben Weise ein Sprung wie überall im Rationalismus, da ein Regressus nicht möglich ist, wenn es keine Welt, kein Universum, keinen Kosmus giebt, denn dieser Begriff fehlt nicht nur in der absoluten Einheitslehre von Spinoza, sondern ebenso in der blossen Vielheitslehre der Monaden und der Atome, da es, so verschieden auch die natura naturata, eine endlose Vielheit veränderlicher Modi und Affectiones, als blosse Erscheinungen von der unendlichen Vielheit der Atome und Monaden, als Substanzen von einander sind, in beiden Fällen doch kein System der causalen Gemeinschaft, von Arten und Gattungen der Dinge denkbar ist, wodurch allein der im Rationalismus fehlende Regressus würde stattfinden können. Nur wenn es eine Realität des Allgemeinen, wenn es eine Welt giebt, ist beweisbare Erkenntniss. d. h. Wissenschaft möglich und kann ein Regressus im Denken stattfinden vom Endlichen zum Unendlichen.

Im Cartesianismus wird der Wille aufgefasst als die Kraft der Bejahung und der Verneinung der Gedanken und ihm auch das Urtheilen und Schliessen zugeschrieben. In der That ist darnach das Wollen nur eine logische Function, ein Urtheilen, Bejahen und Verneinen, eine Modification der denkenden Seele. Nach Leibniz ist Begehren und Wollen die Kraft der Seele, welche den Uebergang bewirkt von einer Perception zur andern, von einem Gedanken zum andern, es vermittelt das Werden des Bewusstseins. Dies ist eine neue und erfolgreiche Auffassung, welche ausgeht von Leibniz, ihre Verwendung aber noch nicht in vollem Umfange gefunden hat. Die Continuität und der Fortschritt in der Entwicklung und dem Leben des Geistes ruht auf dem Wollen und dem Begehren, welches die Kraft ist der Entstehung und der Entwicklung des Bewusstsein, der Erkenntniss und des Wissens. Dies Princip ist der Wille. er ist Causalität des Bewusstsein und aus dem Bewusstsein.

Leibniz gelangt aber nicht zur wahren Freiheitslehre, sondern bleibt im psychologischen Determinismus, der zuerst von Socrates ausgeht, befangen. Der Wille ist abhängig vom Verstande und diese Abhängigkeit macht seine Freiheit zur innern

Nothwendigkeit. Das Spätere in der Entwicklung ist abhängig von dem Früheren, das Erste ist die Erkenntniss, der Verstand, und das Zweite der Wille. Die Erkenntniss geht dem Willen vorher und bewegt den Willen. Wie der Verstand erkannt hat, handelt der Wille. Die Praxis ist von der Theorie abhängig, das Moralische von dem Intellectuellen. Aber die Freiheit als innere Nothwendigkeit wird dadurch nicht aufgehoben. Die Monaden können nicht von aussen zur Thätigkeit bestimmt werden, ihre spontane Thätigkeit macht sie vom physischen Einflusse unabhängig. Abhängig bleibt die Monade von den sinnlichen Vorstellungen, d. i. von dem Zusammenhange mit allen Monaden. Die sinnlichen Vorstellungen sollicitiren, aber sie necessitiren nicht den Willen. Die freie Thätigkeit entspringt aus der Kraft der klaren und deutlichen Begriffe des Verstandes. Der Wille ist die Spontaneität durch klare und deutliche Begriffe, wodurch die Seele im Stande ist, sich über die Macht der Leidenschaften zu erheben.

Die Seelen wirken nach dem Principe der Endursachen oder der „Angemessenheit“ durch den Willen und das Begehren, die Körper aber nach dem Gesetze der wirkenden Ursachen, zwischen beiden aber findet Uebereinstimmung statt, sie entsprechen einander, so dass Alles auf natürlichem Wege seinen Lohn und seine Strafe findet. Indess sind diese Endursachen bei Leibniz doch nur eine Art der Betrachtungsweise, denn es geschieht Alles nothwendig in Folge des ersten Anfanges, der innern Natur einer jeden Monade, wodurch im Voraus bestimmt ist, wie jede in Uebereinstimmung und Parallelität mit allen Monaden sich entwickelt, es geschieht Alles aus längster Vergangenheit. „Mit der Vergangenheit belastet, geht das Gegenwärtige schwanger mit der Zukunft.“ Alle äussere Nothwendigkeit ist durch die innere Nothwendigkeit in der innern Entwicklung der Monaden aus ihrem eigenthümlichen Wesen bedingt. Alles entwickelt sich in prästabilirter Harmonie. Keine Monade ist abhängig von der andern, keine wirkt auf die andere, und keine kann Wirkungen von der andern empfangen, zwischen den Monaden giebt es keinen realen Zusammenhang, keinen Causalnexus, sondern nur eine ideale Uebereinstimmung, so dass, wenn die eine Monade sich verändert, von selbst entsprechende Veränderungen in allen stattfinden und diese ideale Harmonie ist prästabilirt, weil alle Monaden gleichen Ursprunges sind, sie aus demselben

schöpferischen Gedanken Gottes stammen, da jede ihre Natur in Uebereinstimmung mit der Natur aller übrigen empfangen hat, denn Gott hat nicht Einzelnes für sich, sondern die Totalität der Monaden in einem und demselben Plane oder Gedanken erschaffen, indem die Welt aus den ewigen Wahrheiten des göttlichen Verstandes nach dem Principe der Wahl der besten unter den möglichen Welten entstanden ist.

In einem Punkte stimmt das System der Monaden und der prästabilirten Harmonie von Leibniz überein mit dem Occasionalismus von Geulinx und Malebranche, dem theosophischen Idealismus von Berkeley und der Lehre des Spinoza. Sie negiren insgesammt den causalen Zusammenhang der Dinge der Welt, ihre reale Gemeinschaft und Wechselwirkung, und versuchen daher das Problem der Cartesianischen Psychologie, wie ein denkender Geist empfinden und handeln kann, da Empfindungen und Handlungen keine Gedanken sind und der denkende Geist sie nicht hervorbringen kann, hyperphysisch zu erklären. Die Empfindungen können nicht durch äussere Ursachen entstehen, entweder weil alle Körper als ausgedehnte Substanzen keine bewegende Kräfte, keine Causalität besitzen und kein Körper auf einen Geist wegen ihrer totalen Verschiedenheit wirken kann, oder weil zugleich kein Modus Substantialität und Causalität besitzt, oder weil es überall keine Körper giebt, da, was nicht ist, auch nicht wirken kann. Aus dem Begriffe des Körpers als ausgedehnte Substanz, aus der totalen Verschiedenheit von Ausdehnung und Denken, der Attribute, deren jedes aus sich verstanden wird, aus dem Begriffe des Körpers als blosse Erscheinung folgt die Aufhebung der Möglichkeit einer causalen Verbindung der Dinge in der Welt. Und dasselbe folgt von der andern Seite aus dem Begriffe des Geistes, der wohl denken aber nicht wollen und handeln kann. Der Geist kann nicht handeln, denn er weiss nicht, wie er den Körper bewegt, und thut nichts, wovon er nicht weiss, wie es geschieht. Er kann nicht wirken auf den Körper, denn er ist wie die Ausdehnung ein blosses Attribut, nur eine Substanz kann Ursache sein, aber kein Attribut und noch weniger ein Modus. Die Körperwelt kann nicht durch den Geist bewegt werden, wenn sie nicht existirt, sondern nur eine Erscheinung der Bewusstlosigkeit des Geistes oder der sinnlichen Vorstellungen ist. Die Monaden haben kein Fenster, sie können nicht nach aussen wirken. Die

Möglichkeit der Empfindungen und des Handelns ist nicht zu erklären aus einem causalen Zusammenhange der Dinge in der Welt, da ihr Begriff diesen causalen Zusammenhang excludirt. In der Verwerfung des causalen Zusammenhanges der Dinge in der Welt stimmen alle diese verschiedenen Lehren, welche veranlasst sind durch Cartesius' Begriffe des Geistes und des Körpers, überein. Die Causalität der Dinge in der Welt ist das Problem, welches sie lösen wollen, und dessen Lösung zur Annahme führt einer hyperphysischen Causalität in Gott, der Alles wirkt, entweder bei Gelegenheit der Veränderungen der endlichen Dinge, oder ohne dieselben als einzige immanente Ursache des Geschehenen in der ausgedehnten und der geistigen Welt, deren Veränderungen von selbst parallel verlaufen, oder als die göttliche Ursache, welche die sinnlichen Vorstellungen der Körperwelt als seine Sprache in uns erzeugt, oder durch die Schöpfung der Monaden in einem Gedanken als Urheber der prästabilirten Harmonie, vermöge deren den Veränderungen in der einen Monade entsprechende in allen Monaden von selbst stattfinden. Alle diese Versuche, das Problem der cartesianischen Psychologie zu lösen, heben den causalen Zusammenhang der weltlichen Dinge auf und wollen ihn durch eine Causalität der absoluten Substanz, oder des schöpferischen Gottes, der die Körperwelt bewegt und sie in Uebereinstimmung setzt mit der Geisterwelt, oder die Körperwelt beständig schafft, oder in prästabilirter Harmonie erhält, woraus von selbst entsprechende Veränderungen in allen Dingen der Welt entstehen. Die Seelen empfinden und handeln, heisst, sie bringen Vorstellungen hervor, dunkle und verworrene, klare und deutliche, denen Veränderungen in den Monaden des Leibes von selbst entspringen, in Folge der prästabilirten Harmonie.

Was durch Leibniz hinzugekommen ist, besteht nicht bloss in der Hypothese der prästabilirten Harmonie, der parallelen Entwicklung der Monaden, von Leib und Seele, der Attribute der Ausdehnung und des Denkens und ihre Modi, welches auch bei Spinoza sich findet, sondern in der Annahme des bewusstlosen Geistes und dass alle Entwicklungen Gradationen sind in den Vorstellungen der Seele, welche sie aus sich erzeugt. Diese beiden letzteren Bestimmungen machen den wesentlichen Unterschied aus in dem Systeme der Monaden und der prästabilirten Harmonie im Gegensatze mit dem Occasionalismus, der Lehre des Spinoza und dem späteren theosophischen Idealismus von Berkeley.

denen diese beiden Bestimmungen, wie Leibniz sie auffasst und verwendet, fremd sind.

Diese beiden Annahmen enthalten die Entscheidung und die Beurtheilung der Psychologie in der Philosophie von Leibniz. Ohne Zweifel entstehen diese Annahmen nicht von selbst, sondern sind nur Folgen aus der Aufhebung der causalen und realen Gemeinschaft der Dinge, und es bleibt sehr zweifelhaft, ob sie das Problem, wie die denkende Seele empfinden und handeln kann, lösen, da diese Annahmen selbst Probleme sind, deren Lösung umgekehrt die causale und reale Gemeinschaft der Dinge voranssetzt.

Der Begriff eines bewusstlosen Geistes ist für sich eine contradictio in adjecto, wenn damit mehr als gewisse Thatsachen der Erfahrung, wie die Zustände der Ohnmacht, des Schlafes, des Nachtwandels, der Narkose u. s. w. bezeichnet werden sollen, denn alsdann wird der Mangel des Bewusstsein, der in den wahrnehmbaren Zuständen eine Folge äusserer Umstände, Verhältnisse und Bedingnngen ist, als etwas dem Geiste Wesentliches gedacht, das mit zu seinem Begriffe gehört. Der Mangel des Bewusstseins kann aber nicht znm Wesen und zum Begriffe des Geistes gemacht werden, sondern er kann immer nur etwas Thatsächliches, Empirisches, und eine Folge von einer Ursache ausser dem Geiste sein, welche das Bewusstsein auf ein Minimum reducirt. Der Begriff ist daher für sich gar nicht anwendbar ohne die Voranssetzung, zu deren Erklärung er dienen soll; dass es äussere Ursachen giebt, woraus der Mangel des Bewusstseins, der sogenannte bewusstlose Geist hervorgeht. Wenn nichts ansser dem Geiste ist, wenn nur Monaden, Seelen, geistige Substanzen sind, müssen sie Bewusstsein haben, sie können mit ihrem eigenen Wesen und Begriffe nicht im Widerspruch sein. Ist der Mangel als eine Thatsache der Erfahrung gegeben und soll diese Thatsache nicht eo ipso ihr erklärender Begriff sein, so kann diese Thatsache ihre Erklärung nur finden, wenn es nicht bloss geistige Wesen, Monaden, Seelen giebt. Es muss eine Realität ausser dem Geiste anerkannt werden, die durch bewegende Kräfte handelt und ihn in seinen Zuständen und Entwicklungen hemmt, stört und retardirt, wenn es einen bewusstlosen Geist geben soll. Denn die geistigen Wesen, die Monaden, können nicht gegenseitig sich stören und hemmen in ihren Thätigkeiten, da sie nicht auf einander wirken können. Die Realität der Materie,

und zwar der Materie, welche Subject bewegender Kräfte ist, ist die Bedingung der Annahme eines bewusstlosen Geistes. Wenn dieser Begriff ein erklärendes Princip sein soll, ist es eine contradictio in adjecto, und soll die Bewusstlosigkeit ein thatsächlicher Mangel sein, gehört sie nicht zum Wesen des Geistes, und fordert eine Erklärung, die nur aus der Annahme der Realität äusserer Causalität und zwar der Materie als des Subjectes bewegender Kräfte hervorgehen kann, wodurch die Dinge in der Welt im Stande sind, Wirkungen auf einander auszuüben und von einander zu empfangen. Denn die Materie ist nichts Anderes als diese Eigenschaft oder dies Vermögen der Dinge, Wirkungen zu empfangen und auszuüben, welches nur durch bewegende Kräfte geschehen kann.

Allein dieser Begriff der Materie fehlt im Occasionalismus und Spinozismus und ebenso im theosophischen und metaphysischen Idealismus. Die Materie, welche nichts als Erscheinung des Geistes ist, und die Materie, welche nichts als eine ausgedehnte Substanz ist, kann weder wirken, noch Wirkungen empfangen. Sie hebt von selbst, durch ihren Begriff, die Möglichkeit aller Causalität auf und also auch die Möglichkeit, die Entstehung der Empfindung aus äusseren Ursachen zu erklären. Der Mangel dieser Systeme und Lehren aus der cartesianischen Philosophie liegt in dem Begriffe des Körpers und der Materie. Was nicht ist, kann nicht wirken, und was wirkt, wirkt durch seine immanenten und bleibenden Kräfte. Ohne diese Annahmen keine Causalität. Materie und Körper als blosse Erscheinungen können nicht wirken, weil sie nicht existiren und die Materie als ausgedehnte Substanz kann nicht wirken, weil sie keine immanente und bleibende Kräfte besitzt. Der Idealismus und Cartesianismus sprechen freilich immer von äusserer Causalität, allein in diesem Systeme fehlt der Begriff, der ihre Möglichkeit bedingt, die Realität der Materie und dass sie wesentlich das Subject bewegender Kräfte ist. Die Erklärung der Empfindung aus äusseren Ursachen setzt einen andern Begriff der Materie und des Körpers voraus, als im Cartesianismus und Idealismus vorhanden ist.

Der Begriff des Unbewussten und Bewusstlosen dient nicht zur Erklärung der Empfindung, denn er selbst bezeichnet nur einen Mangel und eine Einschränkung in der Entwicklung des Geistes, der nicht aus seinem Wesen und Begriffe folgt, sondern selbst

schon eine äussere Ursache voraussetzt, wovon dieser Zustand eine Folge ist. Durch die Sinne steht die Seele im Wechselverkehr mit einer Aussenwelt, der, wenn er auch zu seiner transscendentalen Voraussetzung die göttliche Causalität oder die prästabilirte Harmonie hat, die Existenz und zugleich die Causalität der Aussenwelt involvirt, da er durch einen blossen Parallelismus in den Veränderungen des Ausgedehnten und des Geistigen nicht ersetzt werden kann, zumal dieser Parallelismus völlig unbegreiflich ist, wenn er ohne Causalität der Dinge auf einander stattfinden soll. Woher weiss die Seele, welche nichts ist als ein denkendes oder vorstellendes Wesen überall, dass es ausser der einen Reihe der Aufeinanderfolge der Gedanken oder der Vorstellung in ihr eine zweite Reihe giebt, bestehe diese, wie der Cartesianismus meint, in Modificationen der Ausdehnung oder in Veränderung anderer Monaden. Von dieser zweiten Reihe des Parallelismus kann die denkende oder vorstellende Seele nichts aus sich selber wissen, denn in sich hat und besitzt sie immer nur die eine Reihe ihrer Gedanken oder ihrer Vorstellungen, aber nicht die zweite Reihe der Modificationen des Ausgedehnten oder der übrigen Monaden. Zu der zweiten Reihe, in deren blosser Parallelität alles Geschehen der Welt, nach Spinoza wie nach Leibniz, bestehen soll, kann sie niemals gelangen, ohne die Existenz und die Causalität einer Aussenwelt anzunehmen, mit der sie durch die Sinne im Wechselverkehr steht. Die Sinne finden nicht ihre wahre Würdigung für das Leben des Geistes in diesen Systemen, weil sie den causalen Zusammenhang der Dinge in der Welt negiren und ihn doch nicht durch ihre Mittel ersetzen können, ohne wieder zu seiner Voraussetzung als Bedingung ihrer eigenen Möglichkeit zu gelangen.

Vor dem Spinozismus und dem System der prästabilirten Harmonie hat jedoch unserer Meinung nach der Occasionalismus einen Vorzug, da er weit mehr zur Erforschung der Empirie anleitet als jene beiden Lehren. Denn die vorausgesetzte und a priori angenommene Parallelität ist von dem Standpunkte der Erfahrung aus immer nur eine Vermuthung in blosser Analogie, während, wenn angenommen wird, dass in allen Dingen und ihren Veränderungen occasiones der Veränderungen anderer Dinge liegen, darin ein Antrieb liegt, den Inhalt der Erfahrung selber zu erforschen, wobei man eher dazu kommt, den causalen Nexus

zu finden, als er aus der blossen Parallelität erschlossen werden kann, da er in derselben nicht enthalten ist.

Die Repräsentation ist nach Leibniz das Wesen der Seele. Die Grade der Vorstellungen, welche sie aus sich erzeugt, die bewussten und die bewusstlosen, die dunklen und die klaren, die verworrenen und deutlichen, adäquaten und inadäquaten, symbolischen und anschaulichen erklären Alles, die Verschiedenheiten der geistigen Wesen und der geistigen Thätigkeiten. Allein das Wesen der Seele und des Geistes kann nicht in der Repräsentation, der Vorstellungen bestehen, denn sie sind etwas Secundäres und nicht das Primäre, sie stehen erst in zweiter, nicht in der ersten Linie. Besteht das Wesen der Seele und aller geistigen Thätigkeiten in Vorstellungen und ihren Gradationen, so entsteht daraus sogleich ein völlig unlösbares Problem des Zusammenhanges der Seele oder des Geistes mit der Welt, möge man sie die Aussenwelt oder die Innenwelt, die Natur oder die Geschichte, die endliche oder die göttliche Welt nennen, ja selbst der Seele mit sich selber. Die Vorstellung wiederholt und repräsentirt etwas, das sie selber nicht ist. Ob man sie eine Verdoppelung, eine Multiplication, ein Bild, eine Repräsentation, eine Wiederholung, eine Vergegenwärtigung nennt, es haftet ihr an, dass sie ein Zweites und nicht das Erste ist, und dass sie ein Erstes voraussetzt, um als Zweites existiren und begriffen zu werden, wobei es in der That völlig einerlei, was die Seele vorstellt, ob sie sich vorstellt oder ein Anderes als sich selber, es bleibt immer, wie es ist, die Vorstellung ist ein Zweites und nicht das Erste, sie ist kein Princip. Daher setzt die Vorstellung eine zweite Reihe neben sich, oder hinter sich, oder vor sich voraus, das Ausgedehnte bei Spinoza, andere Wesen, Monaden, bei Leibniz, aber dies genügt nicht, sie setzt in der Seele selber, um als vorstellendes Wesen zu existiren, ein Erstes voraus, ohne welches nichts als Vorstellung existiren kann.

Und da entsteht die Frage, wie komme ich zum Ersten, welches ich nicht habe, aus dem Zweiten, welches ich bin, das vorstellende Wesen. Ohne Zweifel niemals, niemals auf dem rechten Wege, sondern nur durch einen Sprung, durch einen Paralogismus, aber nicht durch einen Syllogismus. Denn jede zweite Reihe, die ich erschliesse, ist nichts als ein Fehlschluss, als ein Sprung, als eine blosse Einbildung und Phantasie, da

die zweite Reihe, welche ich erschliesse, doch nichts weiter ist, als die eine und alleinige Reihe meiner Vorstellungen, welche ich allein besitze. Erschliessen kann ich niemals die zweite Reihe, da ich in allen diesen vergeblichen Schlüssen in der einzigen Reihe der Vorstellungen verbleibe, die ich allein besitze, sie bleibt eine erschlossene Reihe und ist eine blosse Vorstellung, welche, da sie zugleich doch als die erste Reihe gelten soll, nur eine Einbildung und Täuschung ist. Niemals kann ich zur ersten Reihe durch einen Schluss gelangen, so lange ich mich selber für nichts weiter halte als ein vorstellendes Wesen und meine, das Wesen der Seele und des Geistes bestehe in Vorstellungen, aus deren Gradationen die Verschiedenheit der geistigen Wesen und ihrer Thätigkeiten sich sollen begreifen lassen.

Man vergisst bei dieser Sache, dass es sich bei diesem Probleme nicht darum handelt, zu der bekannten Reihe der Vorstellnngen die zweite Reihc in der Form einer sogenannten äusseren Realität, des Ausgedehnten, oder überall äusserer Dinge zu finden oder zn erschliessen, eine Fassung, wodurch das Problem selbst beschränkt wird für particuläre Zwecke einzelner Wissenschaften, sondern dass zuerst und vor Allem das Problem selbst universell und richtig aufzufassen ist. Denn es gilt nicht bloss particulär für die Entdeckung und die Gewissheit einer äussern Realität, sondern ebenso für die innere Realität selbst. Denn die Seele stellt nicht bloss eine Aussenwelt, sie stellt sich selber vor, und es gilt von ihr dasselbe, was überall gilt, wenn von Vorstellungen die Rede ist, dass sie nichts Primäres, sondern ein Zweites sind, und nur unter dieser Voraussetzung einen Begriff haben.

Deshalb involvirt die Lösung des Problems die Erkenntniss von der Seele selbst, dass die Repräsentation nicht das Wesen der Seele, dass sie nicht das vorstellende Wesen ist und ihre geistigen Thätigkeiten nicht auf blosse Gradationen von Vorstellungen sich reduciren lassen. Das Problem ist völlig unlöslich, so lange die Repräsentation selbst das Wesen der Seele und alle ihre Thätigkeiten nichts als Vorstellungen sind. Denn damit wird das, was seiner Natur und seinem Wesen nach nichts Erstes, sondern ein Zwcites ist, doch zu einem Primären gemacht, nämlich zum Wesen der Seele, und nachdem diese Verwechslung und Verwirrung der Begriffe einmal stattgefunden hat, ist

Alles wieder nur eine Folge davon. Zum Ersten kann ich nicht gelangen von dem, was seiner Natur nach ein Zweites ist, wenn ich nicht das, was an sich das Erste ist, schon habe und besitze und zwar in mir. Zu diesem kann ich um so weniger gelangen, wenn ich noch dazu, was seiner Natur nach das Zweite ist, die Vorstellungen, als das Wesen der Seele annehme und zu einem Primären mache.

Das Wesen der Seele ist nicht die Repräsentation und ihre geistigen Thätigkeiten bestehen nicht in Graden und Arten des Vorstellens. In der Seele selbst sind alle Vorstellungen durch geistige Thätigkeiten bedingt, die keine Vorstellungen sind. Ist die Seele das vorstellende Wesen, so müssen alle geistigen Thätigkeiten Modificationen ihrer vorstellenden Kraft sein, wie Leibniz angenommen hat. Daher wird die Empfindung als eine bewusstlose, dunkle und verworrene Vorstellung, das Denken als ein klares und deutliches Vorstellen, das Wollen als die Kraft des Ueberganges von klaren und deutlichen Vorstellungen zu anderen Vorstellungen dieser Art definirt. Empfinden, Denken und Wollen sind keine Vorstellungen, und können nicht auf die Classification der bewusstlosen und bewussten, dunklen und klaren, verworrenen nnd deutlichen Vorstellungen reducirt werden. Eine bewusstlose, dunkle und verworrene Vorstellung ist keine Empfindung. Denn der blosse Mangel des Bewusstseins, der Klarheit und Deutlichkeit der Vorstellung ist an sich gar nichts, sondern nur eine Einschränkung der vorstellenden Kraft der Seele, der Bewusstsein, Klarheit und Deutlichkeit fehlt. Diese Einschränkung aber ist nicht ohne eine Position, woher sie kommt, möglich. Sollte die Empfindung diese Position oder positive Thätigkeit sein, wodurch die vorstellende Kraft eingeschränkt wird und woraus der Mangel der Bewusstlosigkeit, der Dunkelheit und der Verworrenheit entspringt, der ihr selbst anhaftet, so folgt daraus, dass die Thätigkeit der Empfindung an sich eine Position ist, die einschränkt, gar nicht in Vorstellungen besteht und nicht darauf reducirt werden kann, und dass mithin diese Thätigkeit in der Seele eine ursprüngliche ist, welche das Vorstellen selbst einschränken kann, weshalb die Seele sich nicht definiren lässt als das vorstellende Wesen, dass Repräsentation ihre Natur sei. Sie existirt schon vorher in positiven Thätigkeiten wirklich, in Beziehung worauf alles Vorstellen selbst in der Seele ein Zweites ist. Die Seele ist und hat das Erste früher als das Zweite, die

Vorstellungen, weshalb sie auch vom Zweiten zum Ersten gelangen kann, welches unmöglich ist, wenn die Seele selbst nichts weiter wäre als das vorstellende Wesen und seine Modificationen ihre Thätigkeiten, und dies Zweite zu einem Ersten gemacht wird.

Das Denken ist eine ursprüngliche Thätigkeit des Geistes, wodurch er erkennt und zum Wissen gelangt, welches selber kein Vorstellen ist, sondern dasselbe bedingt. Die Erkenntnisskraft des Geistes ist der Gedanke, aber nicht die Vorstellung. Vorstellung ist Wiederholung, Verdoppelung, Multiplication, Abbildung, Repräsentation von Etwas. Allein dies setzt voraus nicht etwas ausser dem Geiste, wie man meistens glaubt und annimmt, das er in sich wiederholt, abbildet, repräsentirt, verdoppelt u. s. w., sondern es setzt in dem Geiste eine ursprüngliche Thätigkeit voraus, welche wiederholt, multiplicirt, abgebildet, repräsentirt wird und mithin selbst kein Vorstellen sein kann. Das Denken ist eine solche ursprüngliche Thätigkeit des Geistes, wodurch sein Vorstellen selbst bedingt ist. Ein Zweites ist das Denken im Geiste nicht, sondern ein Ursprüngliches, wodurch das Vorstellen bedingt ist. Das Unendliche wird gedacht, das unendliche Kleine und das unendliche Grosse, das Unendliche in der Reihe und ausser der Reihe, wie in Kant's Antinomienlehre das Infinitum und das Indefinitum, aber vorstellbar ist es nicht. Die vierte Dimension des Raumes wird gedacht, vorgestellt wird sie nicht. Zu Vorstellungen kann der Geist überall nicht gelangen, wenn er nichts weiter ist oder sein soll als das vorstellende Wesen, Repräsentation seine Natur ist. Er kann es nur, wenn er allen Vorstellungen, mögen sie classificirt werden, wie man will, vorhergehende geistige Thätigkeiten giebt, wie das Denken und das Empfinden. Der Geist ist und existirt wirklich in positiven Thätigkeiten, in erster Reihe, um in zweiter Reihe als vorstellendes Wesen zu existiren.

Der Gedanke erkennt im Zeichen die Sache, in der Copie das Original, im Bilde das Abgebildete, in Zahlen und Buchstaben Zeichen der Grössen, im Worte und im Satze Symbole der Gedanken. Durch Vorstellungen ist dies schlechterdings nicht zu machen. Das Denken ist eine ursprüngliche Thätigkeit des Geistes, aber nicht das Vorstellen. Daher ist es auch ein richtiger Satz, worauf Kant's Kritik der reinen Vernunft, Fichte's Wissenschaftslehre ruht, dass das Vorstellen aus dem Erkennen oder aus der Erkenntnisskraft des Gedankens, zu erklären ist,

dass aber nicht umgekehrt, wie die Psychologie will, welche das Vorstellen zum Wesen der Seele und zum Principe ihrer Thätigkeiten macht, das Erkennen und Denken aus dem Vorstellen zu erklären und abzuleiten sei. Aus dieser Umkehr können nur irrige Auffassungen und unlösbare Probleme entstehen, von welchen die Gegenwart überfüllt ist, seitdem Wolff die Auffassungen von Leibniz in's Populäre übersetzt und in unglaubliche Grade verbreitet hat, da sie noch immer die Voraussetzung für alle Probleme des Erkennens bildet.

Der Wille ist nach Leibniz die Kraft, den Uebergang von einer Vorstellung zur andern hervorzubringen, während der Wille im vorhergehenden Cartesianismus reducirt wird auf die logische Function der Bejahung und der Verneinung seiner Gedanken, und ihm daher auch das Urtheilen und Schliessen zugeschrieben wird. Die Folgerungen aus diesem Begriffe des Willens hat Spinoza in vollem Umfange gezogen und zur Geltung gebracht. Denn wenn der Wille nichts weiter ist als die logische Function des Urtheils der Bejahung und Verneinung eines Gedankens, so ist auch alles Wollen und Handeln nur ein Denken, und alle Zwecke und Ideale, welche der Wille setzt und realisirt, sind nur nebenhergehende leere Einbildungen der Menschen, welche Medien sind der in ihnen ohne Willen und Zweck wirkenden immanenten göttlichen Causalität. Es giebt keine Causalität des Willens, wenn er reducirt wird auf die logische Function der Bejahung und der Verneinung eines Gedankens. Eine Modification des seinem Wesen nach denkenden Geistes ist kein Wille, der nicht auf einen Modus des Denkens eingeschränkt werden kann.

Die Auffassung von Leibniz ist der Sache nach viel angemessener und hat entschiedene Vorzüge vor dieser spinozistischen Ansicht. Leibniz anerkennt daher auch die Gültigkeit der finalen Causalität. Sie ist aber mehr eine Betrachtungsweise als ein erklärendes und constitutives Princip innerhalb dieser metaphysischen Psychologie. Denn die Thatsachen der geschichtlichen und der ethischen Empirie und Wissenschaften, welche ohne die Annahme der Causalität des Willens nicht verstanden werden können, liegen ausserhalb des Gebietes der metaphysischen Psychologie, weshalb auch bei Leibniz die finale Causalität nur eine Betrachtungsweise ist, denn es geschieht Alles in Folge der prästabilirten Harmonie aus der Vergangenheit. Die Ethik ist daher auch nach Leibniz keine Wissenschaft im eigentlichen

Sinne, sie hat keine Principien für sich und kann aus der Natur der einzelnen Monaden nicht construirt werden.

Der Grund davon liegt aber nicht in diesen Folgerungen, sondern in der Auffassung des Willens selber, dass seine Abhängigkeit vom Verstande seine Freiheit aufhebt, oder sie zur innern Nothwendigkeit macht. Denn eine Psychologie, die nur Physik oder Metaphysik der Seele ist, gelangt niemals zu etwas Anderem als dem psychologischen Determinismus, d. h. zu einem ungenügenden Begriffe vom Willen, den sie nicht aus der Thatsache des geschichtlichen und ethischen Lebens erforscht, sondern gleichsam nur a priori festsetzt, gemäss der constitutiven Begriffe einer metaphysischen Psychologie.

Ein Modus des Vorstellens ist der Wille so wenig wie das Denken und das Empfinden. Das Uebergehen von einer Vorstellung zur andern, mögen sie sinnliche oder intellectuelle sein, ist bei allem Wollen ein begleitendes Ereigniss in der vorstellenden Seele, worauf das Wollen selbst nicht reducirbar ist. Wer will, will schauen, was er denkt. Der Uebergang im Wollen ist kein Uebergang von einer klaren und deutlichen Vorstellung zur andern, sondern von dem Gedanken zur Anschauung. Der Wille ist gerichtet auf die Wirklichkeit und Realität alles Gedachten in seiner Anschauung, und dass sie hervorgeht aus seinen Thätigkeiten. Nicht nur schauen will er die Wirklichkeit des Gedachten, welche er weder ist noch besitzt, sondern hervorbringen durch seine Handlungen und Thätigkeiten, wobei es einerlei ist, ob diese Thätigkeit auf ein Aeusseres oder ein Inneres gerichtet ist. Alles Wollen geht über das hinaus, was die Seele ist und besitzt, über die gegenwärtige Wirklichkeit, auf ihre Umgestaltung und die Production einer neuen Wirklichkeit. Auf ein blosses Vorstellen und Uebergehen von einer Vorstellung zur andern kann das Wollen nicht reducirt werden, das Vorstellen und Uebergehen von einer Vorstellung zur andern ist beim Wollen nur ein begleitendes Ereigniss in der Seele. Seelen, welche nichts sind als vorstellende oder denkende Wesen, können nicht wollen, und besitzen daher keine Causalität. Bejahen und Verneinen kann der Gedanke nur sich selber, was er ist und hat. Was bejaht und verneint werden soll, muss gegenwärtig sein im Gedanken, alles Wollen aber geht über die Gegenwart hinaus auf eine Zukunft, die erst durch die gewollte Thätigkeit entsteht. Monaden können so wenig wollen wie spinozistische

Geister. Sie handeln nicht, weil Vorstellungen und Gedanken keine Causalitäten sind, welche nur im Willen ist. Sie handeln nicht, sondern in ihnen handelt entweder die prästabilirte Harmonie oder die immanente Causalität der einen unendlichen Substanz. Dass keine Causalität in der Welt ist, hat seinen Grund in dem Begriffe der Materie auf der einen Seite, welche nur Erscheinung oder nur Ausdehnung sein soll, und dem Begriffe der Seele und des Geistes auf der andern Seite, dessen Wesen das Denken oder das Vorstellen sein soll, welches nicht einmal dem Denken gleich gesetzt werden kann. Die Seele kann nicht empfinden, sie kann nicht handeln, deren Wesen das Vorstellen und Denken ist, denn alles Empfinden und Handeln, welche keine Modificationen des Vorstellens sind, sondern allem Vorstellen vorhergehen und dasselbe bedingen, setzen immanente und bleibende bewegende und Willenskräfte der Dinge voraus, wodurch alle Veränderungen bedingt sind, einen anderen Begriff von der Materie und dem Geiste als in diesem Systeme des Rationalismus aus der Philosophie des Cartesius enthalten ist.

Die Vorstellungen sind die allgemein bekannten Ereignisse in dem Leben der Seele. Aber sie sind keine Principien, sondern Principiate, sie sind kein Erstes an sich, sondern nur für uns, an sich sind sie ein Zweites, die Welt in ihrer Wiederholung, in ihrer Multiplication, in ihrem Abbilde und in ihrer Repräsentation. Sie sind ein Bedingtes und Folgendes aus einem Ersten. Dasselbe wird aber nicht gefunden durch den Sprung und den Paralogismus von den Vorstellungen auf eine ihnen entsprechende, parallele Realität des Ausgedehnten, oder des Unbewussten und des Bewusstlosen, das Verfahren von Spinoza und Leibniz, dessen Wiederholung die Philosophie der Gegenwart ist, sondern durch die Erkenntniss, dass in dem Geiste selbst seine ursprünglichen Thätigkeiten, das Empfinden, Denken und Wollen das Erste sind, welche alles Vorstellen als das Zweite im Geiste bedingen. Der Geist empfindet gegen seinen Willen und ohne seinen Willen, weil ausser ihm ein Reales ist, das ihn im Vorstellen einschränkt, da es ein Subject bewegender Kräfte ist. Die Einschränkung des Vorstellens ist aber nichts ohne eine vorhergehende Position im Geiste, welche die Empfindung ist. Aber der empfindende Geist selber ist, und was ist, ist causal. Der Wille ist die Causalität des Geistes, welche sein inneres, geschichtliches und ethisches Leben bedingt. Er erkennt

nicht, er handelt nicht, ohne zu wollen. Was er nicht ist und besitzt, die Erkenntniss der Wahrheit, die Güter des Lebens, er kann es nur erwerben durch seine eigene Kraft und Thätigkeit, durch seine Willenskräfte, welche sein Wesen und sein Dasein constituiren. Der Gedanke und nicht die Vorstellung ist seine Erkenntnisskraft, das Denken ist die ursprüngliche, das Vorstellen eine secundäre Thätigkeit des Geistes.

Causalerkenntniss ist Wissenschaft. Die Philosophie hat die Aufgabe, diese Erkenntniss aus ihren Bedingungen zu erforschen, zu erklären und zu begründen, welches nur geschehen kann aus dem Begriffe der Materie und des Geistes. Es giebt in der Geschichte der Philosophie keine Periode, die von grösserer Bedeutung und grösserem Interesse wäre in Beziehung auf dies Problem der Philosophie als die Entwicklung der Philosophie von Cartesius bis Leibniz. Sie ist die Periode des Problems der Causalerkenntniss, dessen Lösung sie selbst nur glaubt finden zu können in dem absoluten Principe, weil die Begriffe der Materie und des Geistes, wie sie diese auffasst, dafür nicht genügen.

Wolff hat die Gedanken von Leibniz populär für den gesunden Menschenverstand dargestellt, wodurch der Rationalismus übergeht in einen Dogmatismus, der bei Wolff ansartet in eine Definirsucht und eine Ableitung aus blossen Definitionen. Er hat der Psychologie ihre Form gegeben und dadurch einen grossen Einfluss auf ihre Ausbildung ausgeübt, der sich bis in die Gegenwart erstreckt. Neue Gedanken sind durch ihn nicht hinzu gekommen. Die Psychologie betrachtet er als ein Fundament aller Theile der Philosophie, der Logik, der theoretischen und der praktischen Philosophie. Zugleich aber soll sie ein Theil der Metaphysik sein neben der Ontologie, Kosmologie und Theologie. Die Psychologie theilt er ein in die rationale und die empirische Psychologie. Die rationale Psychologie soll aus den metaphysischen Begriffen das Wesen der Seele erkennen, die empirische aber aus der Erfahrung. Diese Scheidung und Entgegensetzung hat nachtheilig auf die Entwicklung der Psychologie eingewirkt, sie ist in der Sache nicht begründet und ruht auf einseitigen Abstractionen. Aus den transcendentalen Begriffen der Metaphysik lässt sich nichts Reales erkennen, welches durch die Erfahrung gegeben sein muss. Aber ohne die Anwendung der metaphysischen Begriffe ist überall keine Erkenntniss möglich.

Eine bloss empirische Psychologie ist ein Ideal der Phantasie. Die Empirie ist keine Wissenschaft, sondern nur eine Sammlung von Thatsachen und Wahrnehmungen. Zum Begriffe der Seele kann sie nicht ohne die Anwendung philosophischer Lehren gelangen. Die Scheidung der rationalen von der empirischen Psychologie, welche nur Bruchtheile eines Ganzen sind, hat nachtheilig auf ihre Ausbildung eingewirkt. Die empirische Psychologie im Gegensatze mit der rationalen ist stehen geblieben als ein Vorurtheil, welches in Deutschland durch die Wolff'sche Philosophie sich verbreitet hat. Seine Confusion herrscht noch in der Gegenwart, welche die Psychologie zum Fundamente aller Theile der Philosophie machen will, obgleich sie selbst nur ein Theil der Philosophie ist.

Die Seele betrachtet Wolff als eine Ausnahme in der Welt, denn die Monaden sind an sich nur physische Punkte und die prästabilirte Harmonie gilt nicht universell, sondern dient nur zur Erklärung der Gemeinschaft von Leib und Seele. Das Wesen der Seele liegt in ihrer vorstellenden Kraft. Alle geistigen Thätigkeiten sollen Modificationen dieser einzigen Qualität der Seele sein. Sie ist die Kraft, sich die Welt ihrem Körper gemäss vorzustellen. Bei Wolff tritt noch mehr als bei Leibniz die Einseitigkeit hervor, alle geistige Entwicklung auf blosse Gradationen der Vorstellungen zu reduciren.

Die Wolff'sche Psychologie unterscheidet niedere und höhere Seelenvermögen und Erkenntniss- und Begehrungsvermögen, und combinirt beide Gesichtspunkte mit einander. Das niedere Erkenntniss- und Begehrungsvermögen ist das sinnliche, das höhere, das vernünftige. Dies Schema liegt der Darstellung der Psychologie zu Grunde. Auf die Form der Psychologie hat Wolff einen Einfluss ausgeübt, der Inhalt stammt aber aus den Gedanken von Leibniz, die Wolff mit einander zu einem Lehrgebäude verbunden hat, zu dessen Darstellung er sich zugleich der deutschen Sprache mit Erfolg bediente.

Die Psychologie des Empirismus.

Empirismus, Sensualismus und Materialismus treten in der Geschichte der Philosophie stets erst in zweiter Linie hervor, sie sollen dienen zur Ergänzung von Einseitigkeiten, welche in

der ihnen vorhergehenden Philosophie sich finden. Die Erfahrung als ein nothwendiges Erkenntnissmittel, die Sinne als eine Quelle des geistigen Lebens, die Organisation der Materie als eine Bedingung für dasselbe wollen sie geltend machen, und verdienen volle Anerkennung und Beachtung, wenn sie durch diese Bestrebungen Einseitigkeiten der vorhergehenden Philosophie zu ergänzen suchen. Zugleich aber wollen sie mehr sein, das Ganze, die Philosophie selber. Der Empirismus wird zu dem Glauben, dass es eine Universal-Methode der Wissenschaften giebt, durch deren alleinigen Gebrauch sie alle Wahrheit zu erkennen vermögen, und dass diese Universal-Methode entdeckt sei in dem Gebrauche der Empirie durch das Hülfsmittel der Induction. Der Sensualismus wird zu dem Vorurtheile, dass die Vernunft, wie David Hume sagt, nur ein Passivum ist und der Verstand, wie Locke meint, im Erkennen nichts leistet, sondern die Sinne das Activum sind, die Productionskraft des Geistes im Erkennen Wollen und Handeln. Der Materialismus erkennt nicht mehr in der Organisation eine Bedingung des geistigen Lebens, sondern lehrt die Körperlichkeit des Geistes, dass das Gehirn die Seele ist und alle geistigen Thätigkeiten in körperlichen Vorgängen der Nerven und des Gehirns bestehen. Als Ergänzungsstücke der Philosophie, welche ihnen vorhergeht, haben sie Wahrheit und Berechtigung, aber selber aus der Polemik gegen Einseitigkeiten der früheren Philosophie, von deren Lehren und Begriffen sie ausserdem stets abhängig bleiben, entstanden, führt diese sie weit über ihr Ziel hinaus, so dass sie zu antiphilosophischen Richtungen werden. Neue Lehren, Begriffe, Gedanken treten viel weniger auf dieser Seite hervor, die Productionskraft der Philosophie liegt auf der andern Seite. Polemik, Skepsis, Kritik ist ein vorherrschendes Element im Empirismus, Sensualismus und Materialismus.

In der geschichtlichen Entwicklung des Empirismus kann man drei Abschnitte machen. Er beginnt mit Bacon, wird aber modificirt zuerst durch Locke und dann durch Condillac. Am Ende des ersten Abschnittes tritt der Materialismus hervor bei Thomas Hobbes, in dem zweiten Abschnitt, aus dem Sensualismus von Locke entsteht kein Materialismus, wohl aber aus seiner Modification durch Condillac. Weder der Empirismus noch der Sensualismus involvirt in sich die Behauptung von der Körperlichkeit des Geistes. Es muss also etwas hinzukommen zu dem

Empirismus, wenn er in der ersten und dritten Periode seiner Entwicklung mit dem Materialismus endet, und es muss zugleich in dem Sensualismus, wie Locke ihn gelehrt hat, ein Moment liegen, welches die Entstehung des Materialismus verhinderte oder nicht begünstigte. Locke nahm zwei Quellen der Vorstellungen an, in dem äussern Sinn und dem innern Sinn, welche sehr verschiedenartige Vorstellungen liefern, nämlich der äussere Sinn Vorstellungen von den Körpern und ihren Veränderungen, der innere Sinn Vorstellungen von geistigen Thätigkeiten. Diese Annahme führt nicht zum Materialismus, da die Vorstellungen vom Geiste und vom Körper einen verschiedenen Ursprung haben. Der Sensualismus veranlasst aber die Entstehung des Materialismus, wenn er nur eine Quelle unserer Vorstellungen in den äusseren Sinnen annimmt, deren Gegenstand die Körper sind. Dieser Sensualismus veranlasst den Materialismus, wenn er selber seine Grenze überschreitet, indem er eine dogmatische Metaphysik, welche jeder Materialismus ist, gründet, da der Sensualismus für sich nicht nur alle Metaphysik, sondern auch alle Physik, jede gegenständliche Wissenschaft für unmöglich hält und bezweifelt. Der Geist des Dogmatismus muss in den Sensualismus eindringen, wenn er zur materialistischen Metaphysik und Psychologie werden soll.

Die Atome, Gott und die immaterielle Seele.

Peter Gassendi.

Die corpusculare Atomenlehre von Epikur verbindet Gassendi mit der Annahme eines schöpferischen Gottes und der immateriellen Seele. In dieser Verbindung besteht das Eigenthümliche in den Ansichten von Gassendi, wodurch er Anhänger und Verehrer gefunden hat. Die Consequenzen der Atomenlehre zum Atheismus und Materialismus werden unterdrückt und beseitigt durch die beiden andern Annahmen der immateriellen Seele und des schöpferischen Gottes. Der halbe und dualistische Atomismus geht aus von Gassendi.

Wesentliche Modificationen treten dadurch in der Atomenlehre hervor, welche Gassendi erneuerte. Die Atome bestehen nicht von Ewigkeit her, wie Demokrit und Epikur annehmen, sondern sie selbst sind durch Schöpfung entstanden, wodurch zu-

gleich ausgeschlossen wird, dass sie durch zufällige Bewegungen und Aggregationen die sichtbaren Körper bilden. Ihre Verbindung und Ordnung ist kein Zufall, sondern durch ihre Schöpfung bedingt. Die Atome für sich würden nie ein zweckmässiges und harmonisches Ganze bilden, welches durch ein ordnendes und vernünftiges Wesen als Ursache der Welt bedingt ist. Das Zweckmässige in den Naturgebilden ist daher kein Nebenproduct des Zufalls, wie bei Demokrit und Epikur. Die bewegende Ursache in der Körperwelt, die Lebenswärme oder die Weltseele, welche materiell ist, ist nur eine secundäre Ursache, die primäre Ursache ist Gott. Es gehört eine grosse Portion von Eingenommenheit für die alte Corpuscularphilosophie dazu, wenn man die Differenz übersieht und verwischt, die besteht zwischen der Atomenlehre von Demokrit und Epikur und ihrer Modification in allen wesentlichen Stücken durch Gassendi. (Philos. Einleitung, S. 307 u. f., Abhandlungen zur systematischen Philosophie, S. 238.)

Wie durch die Annahme einer ursprünglichen und finalen Ordnung in der Welt als Folge der Schöpfung der Atome, wird diese Corpuscular-Philosophie ferner von Gassendi eingeschränkt durch die Annahme einer unkörperlichen vernünftigen Seele des Menschen. Und diese Annahme wird nicht gemacht aus äusseren Rücksichten religiöser und kirchlicher Interessen, womit man Alles zu verdächtigen sucht, was zur Glaubenslehre des Materialismus nicht passt, sondern sie wird erschlossen und begründet aus Thatsachen. Weil der Mensch denken kann, wovon es kein Phantasiebild giebt, weil der Verstand sich selber denkt, weil er allgemeine Begriffe und Principien denkt, und weil das Denken durch kein Object eingeschränkt, sondern universell ist, da es alle Formen in sich hervorbringen kann, sieht sich Gassendi zu der Annahme einer unkörperlichen vernünftigen Seele des Menschen veranlasst, da diese Eigenschaften und Capacitäten aus einer körperlichen Seele sich nicht erklären lassen. Die Seele ist aber nicht ewig, denn sie hat kein Bewusstsein ihrer ewigen Existenz, sie ist erschaffen und besitzt daher nur eine von Gott verliehene, bittweise Unsterblichkeit (precariam immortalitatem), die daraus entspringt, dass Gott nichts thut gegen die Ordnung der Natur, worin nichts untergeht, sondern Alles fortdauert. Die Annahme der Unsterblichkeit der Seele stimmt auch überein mit der göttlichen Gerechtigkeit und der Weltregierung und

werde bezeugt durch den Glauben aller Völker und den angeborenen Wunsch der Menschen nach Fortdauer, worin der Trieb von Natur seine Erfüllung finde.

Nicht durch die Restauration der alten Atomenlehre, sondern durch ihre wesentliche Umgestaltung, vermittelst der Annahme eines schöpferischen Gottes und einer immateriellen Seele hat Gassendi einen Einfluss in einem grösseren Kreise gewonnen. Eine blosse Wiederholung der Lehren von Demokrit und Epikur ist der Gegenwart vorbehalten geblieben, findet sich aber nicht bei Gassendi, der keinen Ort einnehmen würde in der Geschichte der neuern Philosophie, wenn seine Lehre nichts Anderes wäre als die Tradition der Atomistik von Demokrit und Epikur.

Der moderne Materialismus.

Thomas Hobbes.

Peter Gassendi und Thomas Hobbes sind Gegner der Philosophie des Cartesius, welche sie bestreiten. Peter Gassendi will die Physik des Cartesius durch die Atomenlehre ergänzen, Thomas Hobbes den Dualismus des Cartesius durch den Materialismus, die Lehre von der Körperlichkeit des Geistes überwinden.

An die Stelle des positiven Begriffs vom Geiste, den Cartesius bestimmt hat, stellt Thomas Hobbes den negativen und wissenschaftlich werthlosen Begriff, dass der Geist ein unsichtbarer Körper ist, von solcher Feinheit, dass er nicht auf die Sinne wirke. Auch Gott ist ein einfacher, reiner, feiner und unendlicher körperlicher Geist. In der Bestreitung der Körperlichkeit Gottes bestehe der Atheismus. Dies Phantasiebild repräsentirt einen realen Begriff. Der Begriff des Körpers wird willkürlich über seine Grenze expandirt.

Die Philosophie ist Causalerkenntniss. Eine solche Erkenntniss sei aber nur möglich von dem, was sich aus Theilen zusammen setzen und darin auflösen lasse. Dies findet nur statt bei den Körpern, die daher das einzige Object der Philosophie bilden. Die Philosophie ist Körperlehre. Sie hat nur zwei Theile, da es nur zwei Arten von Körpern giebt, die eine Art werde von der Natur zusammen gesetzt, wovon die Physik handelt, die andere Art durch den Willen des Menschen. Dies ist

der Staatskörper, der durch Verträge entsteht, wovon die Politik und das Naturrecht handeln. Es existiren nur Körper und ihre Veränderungen, Materie und Bewegung. Der Satz ist nicht aus der Erfahrung, sondern aus einer willkürlichen Nominal-Erklärung der causalen Erkenntniss abgeleitet.

Thomas Hobbes ist Empirist, er schliesst sich an an Bacon's Empfehlung der Induction. Er verfährt jedoch nicht empirisch, sondern beginnt mit den höchsten Abstractionen von aller Erfahrung, indem er den Begriff vom Raume, von der Zeit und des Körpers aus der Fiction herleitet, dass, wenn wir uns die ganze Welt vernichtet denken ausser einem mit Gedächtniss und Einbildungskraft begabten Menschen, der dann noch mit seinen Vorstellungen rechnen und denken kann, und wir uns nun wieder daran erinnern, dass unsere Vorstellungen Bilder der existirenden Dinge ausser uns sind, ohne zu beachten, was die Dinge sind, so bilde sich daraus die Vorstellung des Raumes, der das blosse Bild ist einer existirenden Sache, sofern sie existirt. Ebenso hinterlässt der bewegte Körper in der Seele ein Bild von der Bewegung. Dieses Bild sei die Zeit, sofern wir darin ein Vorher und Nachher vorstellen. Wird aber alsdann nach dieser Vernichtung die Welt wieder hergestellt, so werden die Dinge nicht bloss einen Raum einnehmen, mit demselben zusammenfallen und ausgedehnt sein, sondern auch von unseren Vorstellungen unabhängig existiren. Ein solcher Gegenstand ist der Körper. Er ist das Ausgedehnte, welches ausser unserer Vorstellung unabhängig für sich existirt und die Vorstellungen in uns hervorbringt. Jede Beschaffenheit des Körpers ist eine Art und Weise, wie der Körper vorgestellt wird.

Da nur Körper existiren sollen, so folgt von selbst, dass auch der Geist ein Körper ist und seine Thätigkeiten in Bewegungen bestehen, wie alle Veränderungen der Körper. Die Psychologie wird daher behandelt als eine Bewegungslehre der Seele. Sie ist die Mechanik des Vorstellens. Denn alle unsere Vorstellungen verändern sich, je nachdem verschiedene Gegenstände auf die Sinnorgane wirken. Die Vorstellungen sind Veränderungen in dem empfindenden Individuum. Alle Veränderungen aber bestehen in Bewegungen der Körper und seiner Theile. Die Empfindungen bestehen in Bewegungen der inneren Theile des Körpers, welche durch eine äussere Bewegung hervorgebracht werden. Der äussere Gegenstand wirkt auf das Sinn-

organ, und diese Bewegung setzt sich durch die Nerven und das Gehirn fort bis zur Quelle der Vorstellungen, dem Herzen, wo sie eine Gegenwirkung erfährt, da jeder Körper Widerstand leistet. Wenn die Gegenwirkung eine Zeit lang dauert und stark genug ist, eine Nachwirkung zurück zu lassen, wird sie zur Vorstellung, welche durch ihr Streben nach aussen — als Rückwirkung — ein Bild des äusseren Gegenstandes entwirft. Die Empfindung ist eine Bewegung des empfindenden Körpers, und zwar des ganzen Körpers, nicht bloss des Sinnorgans, eine Bewegung, welche von aussen kommt und nach aussen geht, die Vorstellung von dem Gegenstande ist nur die letzte Aeusserung dieser Bewegung, sie unterscheidet sich von der Empfindung wie das Gewordene vom Werden. Da dies Werden, die Empfindung, nicht von uns hervorgebracht wird, erscheint sie als etwas Aeusseres, die Vorstellung aber als Etwas in uns. Alle geistigen Thätigkeiten sind wie die Empfindungen Bewegungen der inneren Theile des Körpers, sie bestehen in körperlichen Veränderungen. Jedes denkende Subject ist ein Körper, dessen Gedanken sich nicht von der denkenden Materie trennen lassen. Die Psychologie ist eine Körperlehre, welche die geistigen Thätigkeiten auf Bewegungen des aus verschiedenen Theilen zusammengesetzten Körpers zurückführt, die selbst durch äussere Bewegungen entstehen, wodurch sich der empfindende Körper erhält.

Die Psychologie als Bewegungslehre der inneren Theile des Körpers hat die Voraussetzung und die Bedingung, dass das Geistige schon vorher und auf einem andern Wege erkannt worden ist, als der ist, den diese Bewegungslehre in blosse Vermuthungen und Hypothesen, welche als Gewissheiten gelten sollen, geht. Nicht nur die symbolische Auffassung des Körpers, seiner Theile und seiner Bewegungen, welche selbst nicht die Wahrnehmung des Körpers, seiner Theile und Bewegungen sind, sondern auch eine directe Wahrnehmung geistiger Thätigkeit in uns, die durch nichts Körperliches vermittelt ist, muss vorher stattgefunden haben, sonst würde Niemand auch nicht einmal auf den Einfall kommen können, geistige Thätigkeiten auf körperliche Vorgänge zu reduciren und darin bestehen zu lassen, denn durch eine äussere Wahrnehmung wird nichts Geistiges, sondern nur Körperliches erkannt, und um dasselbe zugleich als ein Geistiges zu deuten, muss es schon vorher auf

einem andern Wege, dem der symbolischen Auffassung des Körpers, seiner Theile und seiner Bewegungen, und durch die directe Wahrnehmung als etwas Nicht-Körperliches erkannt sein. Die Annahme, oder vielmehr die Conjectur, dass die geistigen Thätigkeiten in Bewegungen der kleinsten Theile des Körpers bestehen, kann daher nur entstehen, wenn eine völlige Befangenheit und Besinnungslosigkeit in der äussern Wahrnehmung des Körpers und seiner Bewegungen vorhergeht, und überall die Frage nicht gestellt und untersucht worden ist, wie und auf welchem Wege denn überall und ursprünglich ein Geistiges erkannt werde. Die Stellung dieses Problems und seiner Lösung fehlt im Materialismus vollständig. Er weiss es nicht, dass alle seine Vermuthungen nicht stattfinden können, wenn nicht bereits durch innere Wahrnehmung und symbolische Auffassung des Körpers die Gewissheit geistiger Thätigkeit schon erworben ist.

Der Materialismus kann nicht lehren und lehrt nicht einen Parallelismus von geistigen Thätigkeiten und körperlichen Vorgängen, denn die Annahme eines solchen Parallelismus, wie er sich bei Spinoza findet, setzt die Diversität von Ausdehnung und Denken, von Geist und Körper, von Seele und Leib voraus, welche der Materialismus verneint. Er kennt nur eine Linie und nicht zwei, welche einander parallel sein können. Er kennt nur die eine Linie, den Körper und seine Bewegungen, worin er das Universum auflösen will.

Die geistigen Thätigkeiten sollen in Bewegungen der kleinsten Theile des Körpers bestehen. Aber wie kommt es denn, dass diese Bewegungen ausnahmsweise und plötzlich etwas Anderes sind als sie selber sind, Empfindungen, Wahrnehmungen, Vorstellungen, Gedanken von Körpern und ihren Bewegungen, und warum sind nicht alle Bewegungen aller Körper in ihren kleinsten Theilen Empfindungen, Vorstellungen und Gedanken? Es bedeutet nicht viel, wenn man sich für die Ausnahmen auf das Gehirn und die Nerven beruft, denn dies heisst nichts weiter, als sich auf dunkle Qualitäten berufen, wodurch nichts weiter erklärt wird, als dass ausnahmsweise und plötzliche Bewegungen keine Bewegungen sind, sondern Empfindungen, Vorstellungen und Gedanken. Es würde daher nur die andere Conjectur nachbleiben, zu der auch der Materialismus, wenngleich nicht Hobbes, gelangt ist, dass alle Bewegungen aller Körper in ihren kleinsten Theilen Empfindungen, Vorstellungen und Gedanken sind, wes-

halb der Materialismus, wie man zu versichern pflegt, mit dem Idealismus oder dem Hylozoismus endet. Dieser Ansicht können wir aber doch nicht beitreten, da Idealismus und Hylozoismus nicht glauben, dass ein Körper und seine Bewegungen etwas Anderes sind als ein Körper und seine Bewegungen, sie haben stets angenommen, dass die an sich lebendige und beseelte Materie und der Geist ihr Wesen nicht haben in dem an sich todten Körper und seinen Bewegungen. Der sog. Idealismus, der aus dem Materialismus hervorgehen soll, ist jedenfalls ein Idealismus besonderer Art, nämlich der Idealismus als Gespensterseherei, denn wer meint, dass in diesen Bewegungen der kleinsten Theile des Körpers das Wesen des Geistes, der Seele, des Lebens besteht, sieht nur Gespenster und Kobolde, einen Spuk in der Natur als ein lebendiges, geistiges und beseeltes Wesen an. Wie der Idealismus den Begriff des Geistes willkürlich expandirt und ihn durch zufällige Merkmale bestimmt, ebenso verfährt auf der andern Seite der Materialismus. Er extendirt den Begriff des Körpers über seine Grenze hinaus, indem er den Geist einen unsichtbaren Körper nennt, der keinen Eindruck auf die Sinne macht. Aber was ist denn ein unsichtbarer Körper, der keinen Eindruck auf die Sinne macht, anders als ein immaterieller Körper? Und dieser negative Begriff soll den positiven Begriff des Geistes als Princip des Bewusstseins ersetzen. Zugleich wird der Begriff des Körpers durch zufällige Merkmale bestimmt, so dass er für die Physik unbrauchbar wird. Ihm werden geistige Thätigkeiten an sich zugeschrieben, welche bestehen sollen in vermutheten, aber niemals nachgewiesenen Bewegungen seiner kleinsten Theile, die ausserdem unwahrnehmbar sind. Alle Körper müssten eo ipso geistige Wesen sein, empfinden und begehren, wo die Physik nicht operiren kann, da solche Körper nicht ihrem Grundsatze der Beharrung sich fügen. Der Materialismus gelangt daher zu Resultaten, welche seinen Grundbegriff in dem Maasse alteriren, dass er weder in der Seelen- noch in der Körperlehre zu gebrauchen ist. Den Dualismus des Cartesius, der ihre geschichtliche Voraussetzung ist, haben der moderne Materialismus und Idealismus überwinden wollen durch die unmittelbare Zurückführung von Geist und Körper auf einander, verlieren aber beide ihren constitutiven Grundbegriff, da sie ihn willkürlich über seine Grenze ausdehnen und ihn durch zufällige Merkmale bestimmen. Vor beiden hat

der Cartesianismus, der Occasionalismus und Spinozismus den Vorzug, dass sie beide Begriffe nicht negativ bestimmen und eine höhere Einheit ihrer Vermittelung suchen. Der Cartesianismus hat wie der Platonismus drei Principien des Erkennens: die Materie, den Geist und Gott. Materialismus und Idealismus haben nur ein Princip des Erkennens, die Materie oder den Geist und wollen daraus zugleich alle Erkenntniss herleiten, vermögen aber ihr Problem nicht zu lösen, weil sie ihren principiellen Begriff transcendent und willkürlich bestimmen.

Alle Vorstellungen entstehen aus den Sinnen, welche durch den äusseren Gegenstand in Bewegung gesetzt werden. Da Alles aus Bewegungen in und ausser uns besteht, so sind die sinnlichen Qualitäten nur ein Betrug der Sinne, welche aus den Bewegungen der Körper sich nicht erklären lassen. Objectiv existiren nur Bewegungen, was die Sinne empfinden ist ein subjectiver Schein, dessen Ursprung um so unbegreiflicher ist, wenn die Empfindung und alle geistigen Thätigkeiten selbst nur in Bewegungen der innern Theile des Körpers bestehen. Woher dieser Betrug und Schein der Sinne, der weder objectiv noch subjectiv, weder ausser uns, noch in uns einen Grund seiner Möglichkeit hat? Ein Schein kann gar nicht entstehen, wenn die Seele nur eine Accidenz ihres Körpers ist. Sie muss etwas von den körperlichen Bewegungen Unabhängiges sein, wenn es einen Schein geben soll. Die Seele als Duplicat ihres Körpers kann ihn nicht erklären.

Jede Empfindung bewegt sich fort, wenn sie nicht durch eine andere gehemmt wird. Eine so geschwächte Empfindung ist eine Imagination. Wird die Bewegung oder die Empfindung durch eine andere wieder verstärkt, so entsteht eine Erinnerung. Das Gedächtniss ist daher gleichsam der sechste Sinn, da er die Erneuerung der Empfindung ist. Alle Vorstellungen sind Copien der Empfindungen.

Die Erinnerungen erfolgen in Reihen, der Zusammenhang in diesen Reihen von Erinnerungen ist das Denken — Discursus — welches sein Bestehen hat in der Succession und Association der Vorstellungen. Die Erfahrung besteht in der Erinnerung an viele Dinge. Die Vernunft rechnet mit den Vorstellungen, indem sie sie addirt und subtrahirt. Zur Erkenntniss ist aber doch nothwendig ein Ausscheiden der unordentlichen Entstehung der Vorstellungen, deren Ursprung jedoch uner-

klärlich ist, wozu eine sinnliche Bezeichnung der Vorstellung vermittelst der Sprache erforderlich ist. Die Sprache dient dazu, den wissenschaftlichen Zusammenhang der Vorstellungen zu bewirken. Alle Vorstellungen sind natürliche Zeichen der Gegenstände, das Wort aber ist ein künstliches Zeichen der Vorstellungen, der Name erinnert an die Vorstellung. Der Satz ist eine Verbindung von zwei Zeichen, wodurch ausgedrückt wird, dass das zweite Zeichen ein Wort sei derselben Sache, welcher das erste zukommt, woraus die Definitionen entstehen, welche insgesammt Namenerklärungen sind, die den Dingen willkürlich beigelegt werden. Denn alle Wahrheit ist eine Sache der Rede, welche von der Willkür der Erfindung der Sprache und denen abhängt, welche die Sprache annehmen. Alle ursprüngliche Erkenntniss besteht in den Empfindungen der Sinne. Die Wahrheit ist eine Sache des Gedächtnisses in der Erinnerung der Vorstellungen an die Empfindungen. Die wissenschaftliche Erkenntniss besteht in der Wahrheit der Sätze durch den Verstand, dass er die Mittheilung der Gedanken in der Sprache richtig auffasst.

Alle Handlungen erfolgen mit Nothwendigkeit aus den vorhergehenden Vorstellungen und nicht aus Willkür. Die Freiheit besteht nur in der Abwesenheit aller Hindernisse der Bewegung. Die Freiheit ist die Freiheit in der Bewegung eines jeden Körpers, wenn er in seiner Bewegung keinen Zwang erleidet. Alles ist durch äussere Ursachen nothwendig und die Freiheit nur ein negativer Begriff. Frei fliesst das Wasser von den Bergen in das Meer, wenn es in seinem Strome auf keine Hindernisse stösst, welche seine Bewegung ablenken. Die Seele, ein Körper, hat die Freiheit des Körpers, die Lehre des Fatalismus ist davon die nothwendige Folge.

Alles in der Körperwelt strebt nach Selbsterhaltung, welche auch das Gesetz des geistigen Lebens der Seele ist. Jeder Mensch ist nothwendig ein Egoist. Seine Handlungen entspringen aus dem Streben nach Selbsterhaltung, welche die Bedingung von allem Wohlsein ist. Lust und Unlust entscheiden über den Werth aller Dinge, über Gutes und Böses, Recht und Unrecht, und bewegen allein alles Handeln und Streben des Menschen. Jeder sucht auf Kosten Aller seinen Vortheil und Nutzen für seine Selbsterhaltung, ohne die er nicht zum Genusse des Lebens und zur Vermeidung des Schmerzes gelangen kann.

Daraus entspringt aber nichts Allgemeines, welches nur hervorgeht aus der Gesetzgebung und absoluten Macht des Staates, der für alle bestimmt war, recht und unrecht, gut und böse ist. Dieser Positivismus ist die Ergänzung des Egoismus. Jeder sucht den Staat und hilft ihn gründen seiner Selbsterhaltung wegen, um seinen Vortheil und Nutzen mit Sicherheit zu erreichen.

Als eine metaphysische Lehre fordert der Materialismus universelle Gültigkeit seiner Begriffe für alle Erfahrung. Daher behandelt er die Psychologie als eine Bewegungslehre des Körpers in seinen kleinsten Theilen, worauf die geistigen Thätigkeiten reducirt werden. Folgerichtig gelangt er zum Sensualismus, denn die Seele, ein Körper oder eine Accidenz des Körpers, empfängt alle Vorstellungen durch die Sinnorgane, da jeder Körper nur durch einen andern in Bewegungen kommen kann. Aus ihren Vorstellungen entspringen ihre Handlungen mit Nothwendigkeit, und alle Freiheit ist nur negativ, die Abwesenheit der Hindernisse in den Bewegungen der Körper. Sie strebt nothwendig nach Selbsterhaltung in allen Handlungen und Begierden, ihre Lust und Unlust sind die alleinigen Kriterien und Beweggründe des Handelns. Der Fatalismus und Egoismus der Seele, welche ein Körper ist, sucht jedoch eine Ergänzung im Positivismus, in der Gesetzgebung des Staates, der durch seinen allmächtigen Willen jedem die Sicherheit in dem Streben nach Selbsterhaltung gewährt, damit nicht der Krieg Aller gegen Alle, den der Egoismus beständig erzeugt, die Freiheit in der Bewegung des Körpers und die Erreichung des eigenen Nutzens und Vortheils stört.

Durch die Folgerichtigkeit seines Denkens und die Entschlossenheit, womit Thomas Hobbes sich zu seinen Ansichten offen bekennt, nimmt er eine sehr beachtenswerthe Stelle ein in der Geschichte der Philosophie. Sein Materialismus ist streng durchgeführt und bekennt sich zu seinen Folgerungen. Er liebäugelt nicht mit aller Welt, um sich hinterher als den wahren Idealismus, der die Ideale des Lebens und die Freiheit des Geistes richtig würdigt, und als den wahren Monismus zu proclamiren, der die Einheit der Dinge, welche die Gemeinschaft ihres Lebens und Daseins constituirt, erkannt habe. In dieser Halbheit mag ein Beweis liegen, dass der Materialismus gegenwärtig seine eigene Schwäche kennt, da er seine Lehre nicht durch-

führen kann den Thatsachen gegenüber, welche seiner Metaphysik sich nicht fügen wollen. Aus dem Irrthum, meinte aber Bacon, der Freund von Thomas Hobbes, sei die Wahrheit leichter zu erkennen als aus der Confusion, und in dieser Beziehung hat der strenge Materialismus von Hobbes einen Vorzug vor dem Materialismus, der nicht recht mehr weiss, was er ist und lehrt.

Die Psychologie als Grundlegung der Philosophie.

Locke. Hume. Condillac.

Die empirische Psychologie ist entstanden aus dem Empirismus der Engländer, den Bacon gründete, indem er das empirische Verfahren zur Universal-Methode der Wissenschaften machte, durch deren Anwendung allein wahre Erkenntniss gefunden werde. Die empirische Psychologie hat aber stets etwas Anderes sein sollen als eine besondere Erfahrungswissenschaft. Unter allen empirischen Wissenschaften nimmt sie eine exceptionelle Stellung ein. Sie bekommt zugleich die Aufgabe, die Philosophie erst zu begründen, das Fundament zu legen, worauf das Gebäude der Philosophie ruhen könne. Die psychische Empirie hat vor aller andern Erfahrung den Vorzug, dass ihre Untersuchung dient zur Grundlegung der Philosophie in allen ihren Theilen. In dieser Auffassung hat die Psychologie grosse Verbreitung gefunden in der englischen und der spätern französischen Philosophie.

Auf diese Form der Psychologie hat den grössten Einfluss ausgeübt Locke. Er zweifelte an der Möglichkeit der Philosophie, der Erkenntniss und Wissenschaft und will durch eine Untersuchung über den Ursprung der Vorstellung darüber entscheiden, denn in ihrem Ursprunge habe die Vorstellung das Kriterion ihrer Wahrheit. Es komme vor Allem darauf an, die Quelle, den Ursprung, den ersten Anfang der Thätigkeiten des Geistes aufzufinden, wodurch wir im Stande sein werden, zugleich über Alles im Leben der Seele zur richtigen Beurtheilung derselben zu gelangen. Diese Art der Forschung geht aus von Locke und hat einen grossen Einfluss ausgeübt. Die wahre Grundlage, das Fundament aller Erkenntniss und Wissenschaft werde sich finden lassen, wenn man bis auf den Ursprung aller geistigen Thätigkeiten zurückgehe.

Gelöst werden soll dies Problem durch die Anwendung der empirischen Methode, worin sich Locke anschliesst an Bacon. Durch die Analyse und Beobachtung der Thatsachen des Bewusstseins. der Phänomene, des Gegebenen der innern Wahrnehmung soll das Unternehmen ausgeführt werdeu. Aus der Beobachtung der Thatsachen, der Analyse der Phäuomene, der Beschreibung des wirklichen Vorganges in den Thätigkeiten der Seele soll zugleich die Erklärung ihres Ursprungs und die Beurtheilung über die Wahrheit der Vorstellungen, die Möglichkeit der Erkenntuiss, den Werth der Handlungen gefunden werden. Das Fundament von Allem, die psychische Empirie, soll nicht nur gewonnen, sondern durch diese Fundamentlegung soll zugleich entschieden werden über deu Plan und das Gebäude, welches etwa auf diesem Fuudament sich gründen lässt.

Die Lösung des Problems vermittelst der empirischen Methode führt zum Sensualismus in Polemik mit dem Ratioualismus, der auf die Formel reducirt wird, er lehre angeborene Ideeu, gegen deren Annahme die Polemik des Sensualismus gerichtet ist. In der That ist dies nur eine bequeme Formel zur Bestreitung des Rationalismus, dessen Wesen nicht darin, sondern in der Auffassung enthalten ist, dass die Vernunft das Wesen des Geistes, sein Attribut das Denken ist.

Hiermit im Gegensatz betrachtet der Sensualismus nicht das Denken, sonderu die Empfindung als die wesentliche und primäre Eigenschaft der Seele. Alle Erkenntnisse, Begriffe, Vorstelluugen und Gedanken sollen sich auflösen lassen iu Empfindungen und daraus zusammengesetzt sein. Die Empfindungen empfängt die Seele durch die Sinne, welche daher ihr Leben und ihre Entwickluug bedingen. Au sich ist sie eiue tabula rasa, und Alles, was sie wird, ist durch die Sinne, ihre Empfänglichkeit und die Einwirkuugen auf die Sinne bestimmt. Das Verdienst des Sensualismus und der Psychologie besteht in dieser Hervorhebung des Antheils, den die Sinne haben auf das Leben und die Entwicklung der Seele, wodurch eine Einseitigkeit des Rationalismus bestritten und bekämpft wird, der in den Sinnen keinen positiven Anfaugsgrund des geistigen Lebens erkennt. Daher hat diese Richtung auch günstig uud fördernd auf die Untersuchuug und die Theorie der Sinne eingewirkt.

Für die Psychologie entsteht daraus das Problem zu erklären, wie die empfindende Seele denken und erkeunen, wollen

und handeln kann. Das Problem der Psychologie in der Richtung des Cartesius, wie die denkende Seele empfinden, wollen und handeln kann, hat sich umgesetzt in die Frage des Sensualismus, den Ursprung aller geistigen Thätigkeit aus den Empfindungen der Sinne nachzuweisen. Der Rationalismus will das Leben der Seele aus ihrer Vernunft, der Sensualismus aus den Sinnen ableiten.

Nur der erste Anfang für die Lösung dieses Problems ist bei Locke vorhanden. Denn bei Locke ist das Problem selber noch beschränkt, da es sich bei ihm nur um die Frage handelt, woher der Inhalt der geistigen Thätigkeiten seinen Ursprung habe, er schreibt der Seele noch ausser den Sinnen andere Vermögen, ausser der Empfindung noch andere geistige Thätigkeit zu, die, wenn sie auch allen Inhalt aus den Sinnen empfangen, doch diesen Inhalt in eine andere Form umsetzen können. Aller Inhalt stammt aus der Empfindung der Sinne, der Verstand kann diesen Inhalt jedoch in eine andere Form bringen, indem er aus den Empfindungen der Sinne alle übrigen Vorstellungen zusammensetzt. Das Denken als eine bloss formelle Thätigkeit ist noch vorhanden neben den Empfindungen der Sinne, wodurch alle Materialien der Vorstellungen geliefert werden sollen.

Locke nimmt zwei Sinne an, wodurch wir ursprünglich Vorstellungen empfangen, durch den äussern Sinn Vorstellungen von den Körpern und durch den innern Sinn oder die Reflexion Vorstellungen von geistigen Thätigkeiten und den Wirkungen der Seele in uns. Die Vorstellungen werden durch die Sinne gegeben, das Denken besteht nur darin, dass wir auf diese Vorstellungen in uns achten, es bringt selber keine Vorstellungen hervor. Der Verstand ist im Sensualismus nur ein intellectus patiens und kein intellectus agens, worin der Mangel des Sensualismus besteht.

Die Empfindungen gelten als einfache Vorstellungen, aus deren Zusammensetzung alle übrigen entstehen sollen. In dieser Auffassung ist der Sensualismus aber selber abhängig von dem Rationalismus, der wohl die Empfindungen als Vorstellungen auffassen kann, weil die Seele das vorstellende Wesen ist, wozu aber der Sensualismus, der den Ursprung aller Vorstellungen aus den Empfindungen der Sinne demonstriren will, nicht berechtigt ist. Denn durch eine Empfindung wird gar nichts vorgestellt, sie ist ein zuständliches und kein gegenständliches Bewusstsein.

Der Ursprung der Vorstellungen ist sehr leicht erklärt, wenn die Sinne sie bereits besitzen durch die Einwirkung der Gegenstände. Vorstellungen sind aber stets etwas Zweites, und wenn nicht zwischen den Empfindungen und den Vorstellungen die spontane Thätigkeit des Denkens wäre, würde es überall keine Vorstellungen geben, welche von aussen weder gegeben noch in Empfang genommen werden können.

Die Empfindungen sind aber ebenso wenig einfache Vorstellungen. Sie sind eine unendliche Mannigfaltigkeit des Unterscheidbaren. Keine Empfindung ist eine Copie der andern, sondern jede entsteht originaliter. Es giebt nicht zwei gleiche Empfindungen, weder in demselben, noch in verschiedenen Subjecten. Diese Diversität, Ursprünglichkeit und Mannigfaltigkeit bildet das Wesen aller Empfindungen, was der Sensualismus stets vernachlässigt hat. Die Adjective, wie hart, weich, kalt, grau, laut, bitter u. s. w., welche zu ihrer Bezeichnung gebraucht werden, sind selbst Abstractionen von den Empfindungen, welche der Sensualismus mit einander verwechselt, so dass er diese Abstractionen als das Fundament und die Quelle von allen Vorstellungen und Erkenntnissen ausgiebt. Er hat den Anfang nicht, von dem er ausgehen will, sondern statt dessen Abstractionen von den Empfindungen, welche er als einfache Vorstellungen behandelt, woraus alle übrigen zusammengesetzt sein sollen. Er ist früher bei dem Allgemeinen und dem Abstracten, als er selber weiss und denkt. Das zuständliche Bewusstsein verwechselt er mit dem gegenständlichen, und das universelle mit dem eigenthümlichen und erschleicht daher die Lösung seines Problems, indem er das Eine in das Andere hinein deutet.

Aber der Sensualismus ist überall bei Locke nur in seiner Anlage, jedoch nicht in seiner Ausbildung enthalten. Nicht nur hält er die Empfindung schon an sich für Vorstellungen und für etwas Allgemeines, sondern er beruft sich auch auf den Grundsatz des Cartesius, cogito ergo sum, dass wir unseres Seins, da wir denken, unmittelbar gewiss sind, während die Gewissheit der äussern Erfahrung nur sich gründen soll auf der grössern Lebhaftigkeit der sinnlichen Vorstellungen im Vergleich mit den Vorstellungen der Phantasie und die Gewissheit des Daseins Gottes eine vermittelte sein soll, wodurch der Sensualismus seine Grenze weit überschreitet. .Denn die sinnlichen Vorstellungen, woraus Alles herkommen soll, stellen nur Verhältnisse dar, und

Alles, was darüber hinausgeht, gewährt nur Wahrscheinlichkeit, nur einen Glauben und keine Gewissheit.

Consequenter, wenn auch in grösserer Befangenheit und Eingenommenheit für den Sensualismus ist derselbe ausgebildet worden durch David Hume. Er unterscheidet zwei Klassen von Vorstellungen, Empfindungen und Ideen nach dem Grade ihrer Stärke und Lebhaftigkeit. Die weniger starken und lebhaften nennt er Ideen, die lebhafteren Vorstellungen aber, welche wir haben, wenn wir hören, sehen, fühlen oder wenn wir lieben, hassen, begehren, wollen, heissen Eindrücke oder Empfindungen. Sie entstehen plötzlich, wie eine Schöpfung, wie ein Wunder, die Ideen sind aber nur Copien von der Empfindung, weshalb sie weniger stark und lebhaft sind als ihre Originale, die Empfindungen. Auch Hume subsumirt Alles unter den Begriff der Vorstellung und kennt nur Grade der Vorstellungen. Es liegt darin eine Anticipation für die Lösung des Problems, womit der Sensualismus sich beschäftigt, den Ursprung aller Vorstellungen aus den Empfindungen nachzuweisen, welche aber selbst schon als Vorstellungen gelten, während sie doch keine Vorstellungen sind.

Direct sollen wir nur von den Empfindungen und ihren Copien in uns, die als Folgen der Empfindungen im Gedächtnisse und der Phantasie sich finden, wissen. Ueber unsere Empfindungen und Ideen können wir nicht hinaus und sind darin eingeschlossen. Dies gilt als die erste Thatsache des Bewusstseins und als das Fundament des Ganzen, ist aber selber nur eine willkürliche Abstraction aus den Thatsachen des Bewusstseins. Denn Vorstellungen sind nicht gegeben ohne Etwas, das vorgestellt und gedacht wird, wovon der Sensualismus in seinem angeblichen empirischen Verfahren willkürlich abstrahirt. Wenn im Voraus alles Objective beseitigt wird, durch eine einseitige Interpretation der Thatsachen, hält es schwer, hinterher dasselbe wieder zu gewinnen. Auch ist es eine willkürliche Annahme, dass alle Ideen Copien der Empfindungen sind, da in der That kein Begriff ein Copie von Empfindungen ist. Das empirische Verfahren im philosophischen Empirismus ist ein sehr zweifelhaftes empirisches Verfahren.

Die Ideen verbinden sich ferner mit einander von selbst, ohne unser Zuthun. Sie vergesellschaften sich mit einander nach ihren eigenen Gesetzen der Ideenassociationen. Diese Ge-

setze der Anziehung der Ideen vergleicht Hume mit dem Gesetze der Gravitation für die Körperwelt. Sie associiren sich nach ihrer Aehnlichkeit, nach ihren räumlichen und zeitlichen Verhältnissen und ihrem causalen Zusammenhange. Zu jeder Zeit ist nur eine einzelne Idee im Bewusstsein gegenwärtig, aber sie gruppiren sich mit einander zu Vorstellungsmassen. Die eine Idee erinnert von selbst an die andere, und daher fügen sie sich zusammen zu Reihen und Gruppen, woraus Gewohnheiten des Vorstellens entstehen, welche das innere Leben des Geistes im Erkennen und Wollen, im Denken und Handeln beherrschen und zu Wege bringen. Es entsteht Alles aus dem ersten Anfange, den Empfindungen, dem Eindruck der Sinne als eine natürliche Folge von selbst, ohne das Zuthun der Seele. Das geistige Leben ist ein Passivum, welches aus den Sinnen hervorgeht. Die Sinne bilden das Leben der Seele, aber nicht die Vernunft, welche, von aller Praxis fern, ohne Willen und ohne Trieb, ein völlig träges Princip in uns ist. Empfindungen erzeugen Vorstellungen und Erkenntnisse, Gefühle der Lust und der Unlust bewegen den Willen und entscheiden über gut und bös.

Dieser Entwurf von Hume, um das Leben der Seele aus den Empfindungen der Sinne abzuleiten, hat entschiedene Vorzüge. Er beseitigt den zweideutigen inneren Sinn Locke's und verwirft alle Seelenvermögen ausser den Empfindungen der Sinne, wovon Alles eine Folge sein soll. Die Ideen verbinden sich von selbst mit einander und ersetzen die formelle Thätigkeit des Denkens durch ihre Associationen zu Reihen, Gruppen und Ansammlungen nach ihren eigenen Gesetzen, woraus Gewohnheiten entstehen, die, wie es scheint, Alles im Leben der Seele zu erklären im Stande sind.

Nur findet sich das Ergebniss nicht, welches erzielt wird, die Lösung des Problems entspricht nicht dem Problem, aus der empfindenden Seele ihr Denken und Erkennen, Wollen und Handeln zu erklären. Denn zu Begriffen und zu Erkenntnissen gelangt sie nicht. Alle Begriffe, alle Gedanken des Allgemeinen sind nur Täuschungen, denn es giebt nur Vorstellungsmassen, die eine lose Sammlung von Einzelheiten sind, mehr vermögen Phantasie und Gedächtniss, die Reproduction und Association der sinnlichen Vorstellungen nicht hervorzubringen. Ein objectives Sein ist weder in uns noch ausser uns durch die Vergesellschaftung der Ideen, der Copien der Empfindungen zu er-

kennen, weder ein Ich noch ein Nicht-Ich, wovon kein Eindruck in den Sinnen sich findet. Empfindungen sind keine Gegenstände nnd der Vorstcllnngswechsel in uns kein Ich. Ich finde kein Ich, sondern nur einen Haufen von Vorstellungen in mir, und keinen äussern Gegenstand, sondern nur meine Empfindungen. Fehlt aber die Gewissheit von aller objectiven Existenz, so ist auch alle Erkenntniss der Wirksamkeit, der Causalität der Dinge zweifelhaft, denn was nicht ist, kann auch nicht wirken, kann nicht als Causalnexus erkannt werden. Er wird nicht empfunden, macht keinen Eindruck anf die Sinnc, weshalb auch keine Vorstellung, keine Copie davon vorhanden sein kann. Vorstellungen sind da, welche sich associiren, aber ihre Associationen sind keine Causalitäten, sondern nur Gruppirungen und Reihen. Wovon kein Eindruck in den Sinnen ist, wovon es keine Empfindung giebt, von dem Seienden und Wirkenden, können auch keine Copien, keine Ideen und Vorstellungen, nämlich nach der Schlussweise und den Grundsätzen des Sensualismus, vorhanden sein, da er im Voraus annimmt, dass alle Vorstellungen Copien der Empfindungen sind.

Sein Problem kann er nicht lösen und hat er auch niemals gelöst, wie die empfindende Seele, welche in der Empfindung ihr einziges und ausschliessliches Attribut besitzt, denken, Begriffe bilden und erkennen kann. Denn sie kann weder das Eine noch das Andere, lehrt die Theorie, aber lehren nicht die gegebenen Thatsachen des Bewusstseins. Die Thatsache des Erkennens liegt der Theorie zu Grunde und kann nicht darnach gemodelt werden, wic es der Sensualismus macht, wenn er in Abrede stellt, was aus seiner Theorie nicht folgt. Die Thatsache der Erkenntniss liegt der Frage nach ihrem Ursprunge zu Grunde, da ich die Frage nicht stellen kann, ohne der Thatsache gewiss zu sein. Man kann nicht mit dem Genitiv anfangen, er setzt einen Nominativ voraus. Nach dem Ursprunge von Etwas kann ich nicht fragen, wenn ich nicht schon von demselben weiss. Die Existenz ist früher als der Ursprung. Das Erkennen können wir nicht erkennen, wenn es keine Erkenntniss giebt. Wir können nicht erkennen, dass wir nicht erkennen, ohne zu erkennen. Das Problem ist von Anfang an und daher auch in seinem Endergebnisse ein Widerspruch in sich selber. Die empirische Seelenkunde als Fundament der Philosophie hat selber kein Fundament, worauf sie sich gründen könnte.

Darnach hat auch der Grundsatz dieser empirischen Psychologie keine Wahrheit und keine Berechtigung, dass nach dem Ursprung der Vorstellungen, noch dazu aus den Sinnen, über die Wahrheit der Erkenntniss, die das Ziel des Denkens ist, und über den Werth des Handelns, welches auf ein Zukünftiges gerichtet ist, geurtheilt werde. Dies ist kein Kriterion der Wahrheit und des Werthes von Etwas, sondern nur ein sensualistisches Vorurtheil. Die Vergangenheit entscheidet nicht über die Zukunft, der Ursprung nicht über das Ziel des Denkens, des Wollens und des Handelns. Bevor ich den Ursprung der Vorstellungen erkenne, habe ich schon durch sie erkannt, und beurtheile ihre Wahrheit nicht nach ihrem Ursprunge, der nur der Weg ist, auf dem ich dazu gelange, sondern nach ihrer Uebereinstimmung mit dem Gegenstande, der dadurch erkannt wird. Am allerwenigsten aber kann nach dem Ursprunge aus den Sinnen, nach dem Sinneseindruck über das entschieden und geurtheilt werden, was, wie der Sensualismus selber lehrt, nicht daraus, und aus seiner Fortsetzung in der Phantasie und dem Gedächtniss, den Copien der Empfindungen und ihren Associationen, hervorgeht: Begriffe und intellectuelle Erkenntniss des Seins und des causalen Zusammenhanges der Dinge. Ohne Zweifel können Phantasie und Gedächtniss nicht den Verstand und die Vernunft ersetzen, und wenn sie dafür substituirt werden, ist die Folge, dass es keine Begriffe und keine Erkenntnisse giebt. Aber das Experiment, welches misslingt, lehrt, dass das Problem nicht auf diesem Wege gelöst werden kann, sondern ein anderes Verfahren erheischt, als die empirische Psychologie, welche die Philosophie, die Erkenntniss und Wissenschaft begründen will, besitzt.

Was von der Erkenntniss und dem Gedanken, dasselbe gilt vom Willen und vom Handeln innerhalb dieser empiristischen Psychologie. Nur findet sich diese Ausbildung derselben nicht bei Locke und Hume, da Locke und Hume in Betrachtung des Willens und des Handelns von den Grundsätzen des Sensualismus abweichen und sie nur für die theoretische Seite anwenden, weshalb wir an diesem Orte nicht weiter darauf eingehen, jedoch in einem andern Theile darauf zurückkommen werden.

Es ist aber doch noch ein Punkt in der Theorie von Locke und Hume vorhanden, der noch eine Berücksichtigung erheischt. Denn zur vollen Consequenz gelangt ihre Auffassung nicht, wie

dies der Fall ist bei Condillac. Das Endergebniss würde ein reiner Skepticismus und ein voller Verzicht sein auf alle Erkenntniss und Wissenschaft, wozu sie nicht gelangen. Denn sie gebrauchen dagegen gleichsam als conservative Engländer eine Hülfshypothese, ein Nothmittel, womit sie einen Ersatz dafür zu gewinnen suchen, wozu sie sonst nicht würden gelangen können. Dies Mittel besteht in dem Gebrauche, den sie von den Gewohnheiten des Vorstellens machen, woraus ein Simulacrum der intellectuellen Erkenntniss hergeleitet wird. Vorhanden ist dies Hülfsmittel schon bei Locke, verwandt wird es aber vorzüglich von Hume.

Vieles ruht im Leben der Seele und des Geistes auf Gewohnheiten, und nur ein geistiges Wesen hat Gewohnheiten und erlangt dadurch eine Ausbildung. Die Körper haben keine Gewohnheiten, und alle Erkenntniss und Wissenschaft von den Körpern macht die Voraussetzung, dass sie keine Gewohnheiten haben, sondern stets und allerorts und von Anfang an und in alle Ewigkeit fort sich bewegen und verändern in gleicher Weise mit derselben Nothwendigkeit. Durch die Gewohnheit wird die Thätigkeit des Geistes mächtig und erlangt eine bestimmte Form, seine Kraft wird aus seiner Thätigkeit. Ohne Zweifel ist es ein grosses Verdienst, das sich Hume erworben hat, dass er für die Erkenntniss des geistigen Lebens, noch mehr für die praktische Seite desselben als für die theoretische, für das gesellschaftliche Leben diesen Begriff zuerst, vor Burke, geltend gemacht hat.

Eine Voraussetzung hat aber doch dieser Begriff, ohne die er nicht gebraucht werden kann, dass der Geist von innen und nicht wie der Körper von aussen wird, dass die Seele kein Passivum ist, welches aus den Sinnen hervorgeht, sondern Thätigkeiten besitzt, welche durch die Gewohnheit von einem Minimum des Anfanges wachsen, stärker und mächtiger und zu einer Form werden kann. Die Seele, welche eine tabula rasa ist, in der Alles von selbst, ohne ihr Zuthun, in Folge der Eindrücke auf die Sinne entsteht, kann auch durch die Gewohnheit nichts werden. Niemand wird ein Architekt, sagt Aristoteles, als durch Häuserbauen und Keiner ein Flötenspieler, als durch das Blasen der Flöte. Wer nur die Architekturen von aussen anschaut und in seine Seele aufnimmt, wird kein Architekt, sondern er wird es durch die Uebung und Ausbildung einer Thätigkeit, und

wenn keine vorhanden ist, kann auch die Gewohnheit nichts leisten. Dies ist der grosse Unterschied in der Auffassuug von dem Wesen der Seele bei Aristoteles auf der einen Seite, uud Locke und Hume auf der andern Seite, dass nach Aristoteles die Seele eine Energeia ist und sie daher durch Gewohnheit etwas erlangen kann. Die Seele aber, welche keine Energeia, sondern nur eiue Dynamis ist, eine Empfänglichkeit für äussere Reize, welche in der Phantasie und dem Gedächtniss sich wiederholen und associiren, kann auch durch Gewohnheit nichts erlangen.

Dies ist aber der Punkt der Entscheidung in der Anwendung und dem Gebrauche dieses Begriffes bei Locke und Hume. Aus den Gewohnheiten des Vorstellens in der gedächtnissmässigen Association der Vorstellungen soll das entstehen, was Begriffe und Erkenntnisse der Dinge ersetzt, aber aus dem Priucipe sich nicht erklären und finden lässt. Aus den Gewohnheiten des gedächtnissmässigen Vorstellungsverlaufes entstehen jedoch nur Simulacra von Begriffen und Erkenntnissen, diese selbst aber nicht. Denn Gruppirungen von sinnlichen Vorstellungen sind so weuig Begriffe, wie das Bild von einem Löwen ein Begriff von diesem Thiere ist. Das Sein uud Wirken der Dinge bleibt unerkaunt, wenn die Seele keine Thätigkeit, keine Energie besitzt, wodurch sie Erkenntniss aus den Sinnen erwerben kaun, da diese selbst keine besitzen. Die Gewohnheiten aus der Begleitung, der Aufeinanderfolge, der Gruppirungen der Vorstellungen können zu nichts gelangen, was mehr wäre als sie selber sind. Die Seele, welche Alles von aussen wird durch Sinneseindrücke, ist wie ein Kaleidoskop, in welchem Gruppirungen und Reihenfolgen eiuer bunten Maunigfaltigkeit entstehen, aus deren zufälligen Wiederholungen keine Gewohnheiten entstehen können.

Wenn aber auch Gewohnheiten sollten entstehen könuen, so sind sie doch keine Principien der Entscheidung und der Beurtheilung. Denn es giebt Gewohnheiten vielerlei Art, gute und schlechte, starke und schwache, fördernde und hemmende, zu erhaltende und zu verbessernde. Sie können jedoch nicht über sich selber urtheilen und entscheiden und setzen daher in der Seele eine Vernunft voraus, nach deren Principien und Grundsätzen Alles zu beurtheilen ist. Auch Hume verfährt nicht anders, denn nicht die Gewohnheiten entscheiden, sondern der Grundsatz des Sensualismus, dass Alles im Leben der Seele nach

seinem Ursprunge, dem Eindrucke in den Sinnen zu beurtheilen sei, und dass das, wovon kein Eindruck in den Sinnen enthalten und nachweisbar sei, zweifelhaft, ungewiss, realitätslos und unberechtigt sei. Wir können keine Welt ausser uns, kein objectives Sein und Wirken erkennen, nur ein Instinct, aber keine Vernunft, lehrt uns glauben an eine Welt ausser uns, die wir nicht als Ursache unserer Vorstellungen erschliessen können, denn die ursachliche Verbindung ist nur eine Association unserer Vorstellungen. Der Glaube ruht nur auf der Lebhaftigkeit unserer Vorstellungen aus dem sinnlichen Eindrucke oder ihrer Vergesellschaftung. Dieser Instinct-Glaube ist der Nothanker des Skepticismus, den er aber nicht aufhebt, sondern nur für die Praxis und das Leben einschränkt, wo er niemals Gültigkeit hat.

Dieser Grundsatz ist jedoch unbrauchbar und verkehrt in sich selber, weshalb sowohl Hume wie Locke ihn auch nicht durchgeführt haben, da sie ihn in der Betrachtung des praktischen Lebens aufgeben und dasselbe unabhängig davon auffassen. Diese Ausnahmen aber beweisen zugleich, dass der Anfang ihrer Auffassungen von der Seele nicht richtig sein kann. Denn die Ergänzung findet nur statt, weil sie die Erfahrung nur bruchstückweise, in willkürlicher Beobachtung und in willkürlichen Abstractionen zu Rathe ziehen, wie dies schon früher gezeigt worden ist. Der philosophische Empirismus besitzt nicht die Werthschätzung der Erfahrung und den Gebrauch des empirischen Verfahrens, worauf die Erfahrungswissenschaften sich gründen. Aus einem Bruchstücke der psychischen Empirie über die Sinne, verbunden mit willkürlicher Beachtung einer Seite der Vorstellungen, kann keine wahre Erkenntniss aus den Thatsachen und der Thatsachen entstehen.

Gegen den Sensualismus hat sich jedoch selbst innerhalb der englischen Philosophie eine Opposition geltend gemacht, welche von Shaftesbury und den schottischen Moralphilosophen ausgeht, die jedoch von geringem Erfolge ist, da sie selbst nur auf einem Empirismus und Naturalismus ruht. Sie berufen sich auf Thatsachen des Bewusstseins, dass das Leben der Seele nicht bloss aus den Empfindungen der Sinne, und wie Hobbes angenommen, bloss aus der Selbstsucht hervorgehe. Denn von Natur besitze die Seele gesellige Neigungen, angeborene Triebe, welche über die Selbstsucht hinausgehen und sie einschränken, ursprüngliche Gefühle der Sympathie und des Wohlwollens, eine Empfäng-

lichkeit für das Schöne und Schickliche, für zweckvolle und harmonische Verhältnisse, welche uns Begriffe annehmen lehren, die nicht aus den Sinnen stammen. Der Gesichtskreis der Erfahrung ist grösserer innerhalb dieser Richtung als in der, welche sie bekämpft. Sie lehrt die Thatsachen des Bewusstseins nach ihrem ganzen Umfange zu beachten und sie nicht auf einige Beispiele der sinnlichen Empfindung zu beschränken. Sie sucht eine universelle Grundlage in der Empirie, die im Sensualismus fehlt. Aber ihr Verfahren ist nicht der Art, dass es von grossem Erfolg sein konnte. Denn ihre letzte Instanz, an die sie appellirt, ist nur ein „Vernunftinstinct", der für ein Unmittelbares hält, was ein Vermitteltes ist, für Gefühle, welche als Erkenntnisse gelten, für Wahrnehmbares, was nur durch Begriffe erkannt wird, für etwas durch die Natur Gegebenes, was auf einem geschichtlichen Processe und auf ethischen Bedingungen ruht. Das Compositum Vernunftinstinct ist das Wort der Räthsel dieser Richtung, welche, selber dem Naturalismus und Empirismus folgend, doch nicht die Mittel besitzt, in positiver Weise die entgegengesetzte Richtung auf eine andere Bahn zu lenken. Denn es hilft nicht viel, dass man sich auf Thatsachen beruft, wenn sie nur mit dem empirischen Vorurtheile behandelt werden, dass die Empirie die Universalmethode der Wissenschaften ist, wovon alle Richtungen der englischen Philosophie beherrscht werden. Das Verfahren selber ist der Mangel des Sensualismus und nicht der Umstand, dass er nicht alle Thatsachen des Bewusstseins berücksichtigt.

Condillac beseitigt die Annahmen, welche mit der sensualistischen Psychologie unverträglich noch bei Locke und Hume sich finden. Durch die Analyse unserer Vorstellungen gelangen wir auf den ersten Anfang von Allem in der Seele und können daraus Alles mit Sicherheit prüfen. Der Anfang ist die sinnliche Empfindung, woraus alle Vorstellungen entstehen. Mit der Empfindung, welche Modificationen des Ichs sind, ist nothwendig Reflexion verbunden, ich kann sie nicht haben, ohne dass ich es weiss. Aber die Reflexion ist keine Quelle von Vorstellungen, wie Locke meinte, alle Vorstellungen haben nur eine Quelle in der Empfindung der Sinne, wodurch wir zugleich mehrere auf einmal empfangen können. Sie entstehen plötzlich wie sich selbst erzeugende Acte.

Aus den Empfindungen entstehen zugleich alle geistigen

Thätigkeiten, welche Transformationen der Empfindungen sind. Aus den Sinnen stammt nicht nur der Inhalt, sondern zugleich die Form aller Vorstellungen. Daher verwirft Condillac alle angeborenen Vermögen der Seele ausser den Sinnen, welche Locke inconsequenter Weise angenommen, zugleich aber auch den angeborenen Instinct von Hume, worauf der Glaube an eine Aussenwelt ruhen soll. Nichts ist der Seele angeboren ausser den Sinnen. Es giebt nur Empfindungen der Sinne, und was nicht empfunden werden kann, Vermögen der Seele und ein Instinct, kann nicht als erklärendes Princip gelten. Dazu gehören aber auch die Gewohnheiten des Vorstellens. Alles ist Natur und Alles ist erste Natur. Alles kommt aus den Sinnen und nichts ausserdem aus der Seele. Gewohnheiten sind keine Natur und sind nicht möglich in einer nur empfindenden Seele, die keine Energie aus sich besitzt. Die Gewohnheiten gehören dem geschichtlichen Leben an, die Anerkennung ihrer Macht in demselben ruht auf einem conservativen Sinn der Engländer. Der französische Sensualismus ist nicht conservativ, geschichtlichen Sinnes, sondern revolutionär, reiner Naturalismus. Alle Gewohnheiten sind schlecht und müssen verbessert werden durch die Rückkehr zur unverdorbenen Natur, zur rein empfindenden Seele, welche in den Empfindungen zugleich den Stoff und die Form ihres Lebens besitzt.

Indem alle geistigen Thätigkeiten auf Empfindungen reducirt und als ihre Transformationen beschrieben werden, gelangt Condillac zu dem Resultate, wir wissen nur von unseren Empfindungen, wir kennen nur diese inneren Thatsachen des Bewusstseins in uns, alle Wissenschaft ist Geschichte innerer Vorgänge. Jede Seele kann nur ihr inneres Leben der Empfindungen beschreiben. Unsere Empfindungen sind unsere Gedanken und alle Erklärungen sind überflüssig und transcendent. Woher die Empfindungen sind, was sie in uns sind, wozu sie sind, können wir nicht wissen, denn dies wird nicht empfunden. Wir empfinden keine Kräfte, keine Ursachen der Empfindungen, das sind nur Gedankendinge. Der Gegenstand ausser uns wird nicht empfunden, die Annahme einer Aussenwelt ist nur eine Hypothese, die Frage ist unsinnig, was die Dinge ausser uns sind, wo wir nicht sind, die Empfindung weiss nichts von den Sinneswerkzeugen unseres eigenen Körpers. Der Materialismus ist ein Irrthum, wenn er die Empfindungen auf äussere Gegenstände

überträgt. Ebenso wenig wird das Ich empfunden, es ist nur eine Sammlung von Empfindungen. Alle Eigenschaften der Dinge sind nur Relationen zu uns, die Ausdehnung ist nur die zweite Eigenschaft der Körper, die erste kennen wir nicht, das Denken ist nur die zweite Eigenschaft des Geistes, nur eine Verwandlung der Empfindungen, welche auch nicht die erste Eigenschaft des Geistes ist, denn sie ist nur ein Verhältniss. Wir kennen nur Relationen zu uns. Allein dies ist eine Interpretation der Empfindungen, welche über sie hinausgeht und wozu nicht die Empfindung, sondern nur das praktische Leben uns treibt, welches uns nöthigt, Verhältnisse der Dinge zu uns anzunehmen, eine Aussenwelt, auf die wir handeln, einen handelnden Geist, der ein identisches Wesen, ein bleibendes Ich ist. Diese Ergänzung und Verbesserung der Theorie durch die Praxis beweisen, dass nur eine ungenügende und nicht zureichende Beachtung der Thatsachen den Ausgangspunkt der Theorie bildet, die nachtragen muss, was sie im Anfange versäumte, eine vollständige Induction zur Grundlage zu machen.

Alle objective Wissenschaft von der Natur und der Geschichte überschreitet den Standpunkt dieser empirischen Seelenkunde, welche das kühne Unternehmen sich stellte, alle Erkenntniss und Wissenschaft aus der Empfindung zu begründen und das Fundament der Philosophie zu legen, worauf ihr Gebäude ruhen kann. Sie findet kein Fundament, woraus etwas gebaut werden kann, es weicht aus nach allen Seiten, so wie es gelegt wird. Sie gewinnt nur ein Schlachtfeld todter Gebeine. Es giebt nichts als innere Phänomene, Vorgänge in uns, Empfindungen, aber keine Erkenntniss von Gegenständen. Denn Empfindungen erkennen nichts, nur der Gedanke erkennt und nicht die Empfindung, und er kann nicht erkennen, wenn er nichts ist oder nichts weiter sein soll als eine Folge und eine Transformation der Empfindungen. Doch es scheint, dass Eins bestehen bleibt, die Phänomene, die Empfindungen sind gewiss, sie können nicht bestritten werden. Alles ist ein Phänomen, es giebt nur eine Phänomenologie, wenn es nur gewiss wäre ohne den Gedanken. Denn Phänomene sind die Empfindungen nur durch den Gedanken, wenn er aus den Empfindungen erkennen will, was nicht empfunden wird. Das säugende Kind, sagt Gerson, geniesst die Muttermilch ohne zu wissen, ob sie süss ist oder bitter, ein Seiendes oder ein Nicht-Seiendes, ein Ding an sich oder ein

Phänomen. Erst wenn die Empfindungen als Erkenntnissmittel aufgefasst werden, sind sie Phänomene, welches sie für sich selber nicht sind. Nur weil in dem Geiste noch eine andere Kraft und Thätigkeit ist als die Empfindungen und ihre Transformationen, vermögen sie zugleich als Erkenntnissmittel zu dienen. Die Sinne erkennen nur, sagt Nicolaus von Cusa, wie der Bauer seinen Esel; ohne die Kraft des Gedankens giebt es keine Erkenntnisse.

Unsere Empfindungen sind ferner begleitet von Lust und Unlust, wodurch der Geist thätig werde. Ohne dies würden die Vorstellungen nur wie Schatten an uns vorüberschweben, Lust und Unlust reissen den Geist aus seiner Starrheit und machen ihn zu einem handelnden Wesen. Bedürfnisse beherrschen den Menschen, er unterscheidet sich von den Thieren, dass er mehr Bedürfnisse hat als sie. Vernunft ist Vielheit von Bedürfnissen.

Indess Lust und Unlust ist eine Bestimmung von den Empfindungen, die zu ihnen hinzutritt, weil die Seele noch etwas Anderes ist als ein empfindendes Wesen. Zu Lust und Unlust werden die Empfindungen durch ihre Beziehung auf das Leben und Streben der Seele, welches dadurch gehemmt oder gefördert, gestört oder unterstützt wird, weil sie mit demselben übereinstimmen, demselben angemessen sind oder nicht sind. Diese Bestimmungen kommen nicht von aussen, sondern aus dem Innern der Seele und setzen in ihr ein Leben und ein Wollen, ein Streben und eine Thätigkeit voraus, welche von der Seele selber ausgehen, und daher zu einem andern Begriff der Seele führen als dem eines bloss empfindenden Wesens. Empfindungen können den Geist nicht bewegen und ihn nicht seiner Starrheit entreissen, wenn er nur die Receptivität der Sinne und keine Spontaneität an sich besässe.

Sowohl nach der einen wie nach der andern Seite zeigt es sich, dass das Leben der Seele nicht aus den Empfindungen verstanden werden kann, denn es folgt daraus weder ein Erkennen noch ein Handeln. Den Empfindungen wird etwas angedichtet, wenn man meint, dass sie von selbst Lust und Unlust, Wohlgefallen und Missfallen, Affecte und Leidenschaften sind. Denn sie werden dies erst durch das von der Seele selbst ausgehende Leben und Wollen. Dem strebenden, begehrenden und wollenden Geiste ist nichts gleichgültig, sondern genehm oder nicht genehm, gefallend oder missfallend, und diese Bestimmungen

haften so wenig für sich den Empfindungen an, als sie eo ipso Vorstellungen oder Erkenntnisse sind. Das eine hat Condillac, wenn auch wider Willen, demonstrirt, dass wenn alle geistigen Thätigkeiten nur Transformationen der Empfindungen sind, es gar keine Erkenntnisse giebt. aber auch das andere folgt, dass es alsdann kein Wollen und kein Handeln giebt, da keine Empfindung durch sich selber und für sich selber Lust und Unlust, Weh und Wonne, Schmerz und Genuss ist, welche eine spontane Thätigkeit in der Seele voraussetzen, wodurch die Empfindungen erst ihre Nebenbestimmung erhalten, die sie für sich nicht besitzen.

Locke will nur den Stoff des Geistes aus den Sinnen entstehen lassen und schreibt daher dem Verstande noch eine formale Thätigkeit zu, wodurch er den Stoff in verschiedener Weise zusammensetzen kann. Hume, der Historiker, hat wahrgenommen, welche Macht die Gewohnheit in der Geschichte ausübt auf das Leben der Seele im Erkennen und Handeln, und fügt sie als ein erklärendes Princip hinzu zu der Auffassung von der Seele, dass Alles in ihr ohne ihr Zuthun aus den Empfindungen, ihren Copien und den Associationen der Vorstellungen hervorgehe. Die formende Thätigkeit der Seele ist keine, wenn sie nichts hervorbringt; Gewohnheiten können nur in einer Seele sein, welche keine Dynamis, sondern eine Energeia ist. Mit Recht verwirft Condillac diese Aushülfen, welche nichts leisten, da sie unzulässig sind, und macht den Versuch, aus den Sinnen zugleich den Inhalt und die Form des geistigen Lebens abzuleiten. Er führt den Versuch soweit wie möglich zu Ende, aber das Fundament, welches diese empirische Seelenkunde findet, worauf sie Erkenntniss und Wissenschaft, das Gebäude der Philosophie neu begründen will. weicht aus nach allen Seiten, Erkenntnisse giebt es nicht, weder von einem Seienden in uns noch ausser uns, alle Erklärungen sind vergeblich, unsere Empfindung sind unsere Gedanken, und dies genügt. Es genügt aber dennoch nicht, denn das Handeln nöthigt uns, Verhältnisse der Dinge zu uns anzunehmen, eine Aussenwelt. die nicht empfunden wird. worauf wir jedoch handeln. einen handelnden Geist. ein identisches Ich, welches nicht empfunden wird. Die Erfahrung lehrt mehr als die eine Thatsache: ich empfinde, woraus Alles hervorgehen soll, sie lehrt: ich handle. und bin nicht bloss ein empfindendes, abhängiges Wesen. eine blosse Sammlung von Schatten. Vorstel-

lungen, die vorbei schweben, sondern ein selbständiges Wesen, ein identisches Subject in der Mannigfaltigkeit meiner Empfindungen und Vorstellungen, welches nicht erkennt, und nicht durch Lust und Unlust bewegt werden kann, wenn es nicht die Kraft des Gedankens und des Willens unabhängig von allen Empfindungen besässe.

Aus der Erfahrung will die empirische Psychologie das Leben der Seele erkennen. Folgte sie nur der Erfahrung, würde daraus auch nur entstehen eine Geschichte, eine Beschreibung des Lebens einer einzelnen Seele in individueller und concreter Gestalt. Die Psychologie würde in Biographien bestehen oder ganz mit der Geschichtsforschung zusammenfallen, welche in umfassendster Weise die einzelnen psychischen Thatsachen in ihrer concreten und individuellen Gestalt erkennt. Nur Condillac gelangt dahin, dass alle Wissenschaft zuletzt nichts weiter ist als eine Phänomenologie der einzelnen Seele, die, was in ihr geschieht, die Empfindungen, welche sie erlebt, weiss und kennt. Die empirische Psychologie hat aber stets etwas Anderes sein wollen als eine Wissenschaft von der Erfahrung, von den Beobachtungen der Vorgänge in der Seele. Sie gelangt daher auch nur zu einem abstracten Bilde von dem Leben der Seele, das sie nur im Allgemeinen beschreibt, wobei sie sich, wenn es nicht mit den Thatsachen übereinstimmt, auf einen Urmenschen, auf die Naturvölker, auf Adam beruft, den sie mit soviel Einfalt und Bornirtheit ausstattet, als zur Exemplification ihres allgemeinen Bildes, das sie von dem Leben der Seele entwirft, nöthig ist. Indess ist ihre Beschreibung, welche sie giebt, doch nur ein Ideal, wenn gleich nicht, wie die Seele in ihrem Leben sein soll, sondern wie sie in längster Vergangenheit war, in dem ersten Anfange, in dem Ursprunge ihres Lebens allein aus den Sinnen, welches gar kein Gegenstand der Beobachtung und der Erfahrung mehr ist, sondern ein Bild der Phantasie. Die empirische Psychologie betrachtet die Seele in einem Naturzustande längster Vergangenheit, wie sie allgemein in der Zeit ihrer Entstehung als ein erklärendes Princip angenommen worden ist.

Thatsachen, was vorhanden und geschieht, können beobachtet werden, und aus den Beobachtungen können wir mit der Hülfe des Gedankens den Ursprung und den Endzweck, das Sein und das Wesen der Dinge erkennen und erforschen. Durch Beobachtung können wir aber nicht den Ursprung, den ersten

Beginn des Lebens erkennen, welches durch die Anwendung einer Causalerkenntniss, die intellectueller Art ist, bedingt ist. Die empirische Psychologie meinte, Alles sei allein durch Beobachtung zu erkennen, und wollte das Wachsen des Geistes aus einem Minimum seines Anfanges herleiten, um den Grund von Allem zu entdecken. Sie merkte jedoch nicht, dass sie in diesem Verfahren abhängig ist von einer allgemeinen Theorie, von einer allgemeinen Physik oder Metaphysik, über das Werden und die Entstehung der Dinge aus ihren Bedingungen. Ohne Physik und Metaphysik keine Psychologie, wie ihre Geschichte überall zeigt. Freilich die empirische Psychologie hat dies umgekehrt, sie wollte die Grundlegung der Philosophie sein, während sie doch nur eine Anwendung der Philosophie, ihrer Physik und Metaphysik enthält. Die empirische Psychologie folgt nur dem in ihrer Zeit allgemein verbreiteten metaphysischen Grundsatze, Alles entsteht aus äusseren Ursachen, den sie anwendet, da sie zu demonstriren sucht, Alles kommt der Seele von aussen, Alles aus den Sinnen. Die mechanische Physik ist ihre Metaphysik, welche sie vor aller Untersuchung über ihre Möglichkeit schon in ihrem Problem als gültige und leitende Idee des Erkennens annimmt. Und dieser metaphysische Grundsatz ist zugleich Kriterion für die Logik und die Ethik. Die Wahrheit, das Ziel des Denkens, der Werth des Handelns, sollen zugleich physisch, aus dem blossen Ursprunge der Vorstellungen, nach dem Eindrucke der Sinne, beurtheilt und gemessen werden. Alle drei Theile der Philosophie, Physik, Logik und Ethik, sind bereits fertig und vorhanden, da die empirische Psychologie sich mit dem kühnen und aller Welt plausiblen Probleme beschäftigt, durch die Empirie und zwar durch die psychische Empirie die Philosophie zu begründen und das Fundament aller Wissenschaften zu entdecken, damit wir keine Pläne hegen, die unsere Kräfte überschreiten, sondern in den Grenzen uns bewegen, welche allen Fortschritt in's Unendliche abwehren. Die Plausibilität der empirischen Psychologie als Grundlegung der Philosophie leuchtet Allen ein, welche sich mit den Untersuchungen über die Möglichkeit von Etwas, die in Begriffen gedacht wird, nicht beschäftigen. Die Sache aber verhält sich umgekehrt. Nicht Grundlegung sondern Anwendung der Philosophie zur Erklärung der Thatsachen des Bewusstseins ist die Psychologie. Der Begriff der Seele ist ein Princip, das nur aus dem Systeme des Erkennens seine Erklärung findet. Wenn

nicht die Sache, so beweist jedenfalls die Geschichte der Philosophie, dass der Theil vom Ganzen, die Psychologie von der Philosophie abhängig ist, und dass der Theil, die Psychologie, nicht das Ganze, die Philosophie, begründen und ersetzen kann. Die Philosophie ist in einer abnormen Entwicklung begriffen, welche durch empirische Psychologie begründet und ersetzt werden soll.

Das System des Materialismus.

Bonnet. De la Mettrie. Holbach.

Der Materialismus entsteht nicht von selbst aus dem Sensualismus, der ihm vorhergeht. Die empirische Psychologie enthält in sich nicht die Lehre von der Körperlichkeit der Seele, welche ihr Erfahrungsgebiet überschreitet. Das empirische Verfahren, selbst wenn es als Universalmethode der Wissenschaften gilt, involvirt nicht die Metaphysik des Materialismus. Das Wesen der Dinge, die Substanz des Geistes und der Materie, meint Locke, können wir nicht erkennen, wir erkennen nur Verhältnisse oder Erscheinungen. Dennoch, meinte Locke, wir könnten daher auch nicht wissen, ob nicht der Geist eine feine Materie, ein unsichtbarer Körper ist und ob nicht vielleicht die Materie denken könne. Diese Sätze Locke's sind unzählige Male repetirt worden. Sie sind ein Missbrauch innerhalb dieses Standpunktes. Es sind blosse Einfälle, Plausibilitäten und Probabilitäten, welche wie Possibilitäten in Begriffen gelten. Können wir das Wesen, die Substanz der Materie und des Geistes nicht erkennen, so sind es blosse Conjecturen, dass der Geist vielleicht sein könnte, wovon wir nichts wissen können, eine feine Materie, dass die Materie vielleicht, wenn es sollte vielleicht möglich sein, auch denken kann. Unser Nicht-Wissen, der Mangel des Erkennens, die Schranke und Grenze von allem Denken wird doch zugleich gebraucht, über das Wesen der Dinge etwas zu prädiciren. Aus der Erkenntniss und dem Wissen wird mit Recht geschlossen, lehrt die Logik, auf das Sein und Wesen der Dinge, aus dem Nicht-Wissen, dem Mangel der Erkenntniss, lässt sich nichts folgern über die Natur der Dinge und sind alle solche Folgerungen Paralogismen und verführerische Täuschungen. Dennoch ist es die Manier des Empirismus und Sensualismus, dass er sich in solchen Vielleicht-Möglichkeiten, die zugleich Vielleicht-

Unmöglichkeiten sind, beständig herumtreibt und sie schliesslich zu dem absoluten Wissen erhebt, wenn der Geist des Dogmatismus wie im Materialismus ihn beseelt. Aus blossen Probabilitäten, Particularitäten und Unbestimmtheiten giebt es nur innerhalb des Empirismus ein Schlussverfahren.

Noch weniger folgt der Materialismus aus dem Sensualismus von Hume und Condillac. Er ist nur eine psychologische Lehre über den Ursprung des Lebens der Seele aus den Sinnen, wie der Empirismus eine logische Lehre ist über das Verfahren der Wissenschaften. Der Instinct, der zum Glauben führt an eine Aussenwelt und einen Causalnexus der Thatsachen ausser den Associationen der Vorstellungen, ist eine sehr unsichere Quelle von Erkenntnissen, wenn sie wissenschaftlich begründet sein sollen. Aus den Empfindungen folgt keine Gewissheit über ein Sein in oder ausser uns, nicht einmal von den Sinnorganen und dem eigenen Körper wissen sie etwas, alle Erklärungen über ihren Ursprung, ihre Bedeutung, ihren Zweck sind transscendent und waghalsig, die Annahme einer Materie, einer Ursache der Empfindungen ausser uns ist eine blosse Hypothese.

Woher stammt der Materialismus, die Versicherung, es giebt nichts als körperliche Materie, der Geist ist Materie, seine Thätigkeiten bestehen in körperlichen Vorgängen? Nicht aus der Logik des Empirismus, dem Gebrauche des empirischen Verfahrens, denn die Erfahrung lehrt nicht die Existenz der ewigen Materie, sie kennt sie nur als eine Thatsache der äusseren Wahrnehmung, sie lehrt wohl eine Abhängigkeit der Seele vom Leibe, des geistigen Lebens von der Organisation des Körpers, aber nicht die Körperlichkeit des Geistes und seiner Thätigkeiten, die nicht in äusserer sondern nur in innerer Wahrnehmung gegeben sind. Ebenso wenig stammt der Materialismus aus der empirischen und sensualistischen Psychologie, die aus dem ihr immanenten Erfahrungsgebiete nicht zu den zweifelhaften Schlüssen gelangt, deren Obersätze Particularitäten und Probabilitäten sind, dass vielleicht sehen könnte das Auge, welches nicht sieht, sondern ein Organ des Sehens ist, dass vielleicht Bewegungen der kleinsten Theile des Gehirns stattfinden und dass vielleicht diese vermutheten Bewegungen zugleich das Denken, Vorstellen dieser Bewegungen, welche der Gedanke erfunden hat, selber seien. Der Materialismus hat keinen Ursprung weder in der Logik noch in der Psychologie. Der Materialismus stammt aus einem Dogmatismus,

der willkürliche Annahmen zu Glaubenssätzen erhebt, wodurch er alle Empirie a priori construirt, ohne ihren besonderen Inhalt zu untersuchen.

Ein solches System des Materialismus ist enthalten in der Schrift von Paul Dietrich Baron von Holbach: „Système de la nature ou de lois physique et du monde moral, London 1770“; wie es ausserdem nicht existirt. Die Schrift gilt als das Evangelium des Materialismus, wofür sie sich ohne Hinterhalt, frei und offen, in gerader Aufrichtigkeit ausspricht, was vorzüglich die Schrift empfohlen hat. Sie lehrt keinen Materialismus, der es sich vorbehält, hinterher Alles wieder zu verneinen und sich mit den Vorurtheilen des Menschen abzufinden. Die Wahrheit, welche nie schaden kann, will Holbach frei ohne verdeckende Worte sagen. Sie soll stolz, edel, unerschrocken sich vernehmen lassen. Die Schrift verfährt mit einer gewissen Gründlichkeit. Ihr Verfasser besitzt eine Anständigkeit in der Darlegung seiner Meinungen, und nicht jene Niedrigkeit, welche vielfach seinen Vorgängern und Nachfolgern anklebt. Wie Thomas Hobbes sagt er, was er denkt, und er sagt es in der Sprache, welche nicht schon im Voraus durch ihre Frivolität und Leichtfertigkeit den Zweifel erregt, ob ihre materialistischen Lehren nicht bloss als ein Mittel dienen zur Bestreitung des Aberglaubens, ausserdem aber ganz wohl in andere umgesetzt werden könnten.

Vor Holbach hat der Genfer Naturforscher Bonnet die Lehren von Condillac durch eine Physiologie der Nerven zu erweitern und zu ergänzen versucht, da er im Organismus die Bedingungen für die „Entstehung der Empfindungen der Sinne und in den Bewegungen der Gehirnfibern“ die Veranlassung für die Bildung der Vorstellungen und der Gedanken in der Seele nachweisen will. Seine Lehren sind aber weit entfernt vom Materialismus. Denn er geht aus von einer strengen Scheidung von Geist und Körper, von Leib und Seele, und verwechselt und vermischt nicht ihre Wirkungen mit einander. Empfindung und Bewegung haben nichts mit einander gemein, die eine ist eine Wirkung des Körpers und in dem Körper, die andere eine Wirkung der Seele in ihr selbst. Nach der Vorstellungsweise des Occasionalismus erkennt er nur veranlassende Ursachen für die geistigen Thätigkeiten in den Bewegungen der Nerven und des Gehirns, in welchen ein Fluidum, wie das des Lichtes oder der Elektricität, die Schnelligkeit der Bewegung vermittelt.

De la Mettrie, welcher in leichtsinnigen Schriften den Menschen als Pflanze, als Maschine schilderte und Religion und Moral nur als Mittel der Politik gelten liess, lehrte den Materialismus schon vor Holbach. (H. Ritter, Geschichte der Philosophie. Thl. 12, S. 460.) Aber nicht seine Schriften, sondern das System der Natur von Holbach gilt als das Buch des Materialismus schlechthin. De la Mettrie war nicht der Mann, diese Leistung hervorzubringen. Man wird doch nicht wissenschaftliche Bücher nach dem Schrecken, den sie in ängstlichen Gemüthern erzeugen können, beurtheilen wollen, falls etwas Anderes als solche Gemüthsbewegungen beabsichtigt sein sollten.

Holbach ist ein Gegner des Cartesianismus, seiner Lehre der specifischen Differenz von Ausdehnung und Denken, den Geist will er auf den Körper zurückführen. Der Sensualismus der Engländer und der gereinigte der Franzosen, meint er, sei die wahre Grundlage der Philosophie, nur wundert er sich, dass man noch nicht zu den richtigen Folgerungen gekommen sei. Von Berkeley's und Hume's Folgerungen will er nichts wissen. Berkeley lehre Unsinn, Niemand könne sein eigenes Dasein oder das der Aussenwelt bezweifeln. Er ist von Haus aus über alle skeptischen und idealistischen Folgerungen weg, der Dogmatismus ist sein Ziel, den er gründen will auf dem Sensualismus und den Ergebnissen der neuern Naturwissenschaften, womit er vertraut ist.

Im Universum ist nichts als Materie und Bewegung. Empfindungen sind Bewegungen in uns, woraus wir auf Bewegungen ausser uns schliessen. Der Bewegung liegt zu Grunde eine Substanz, welche die Materie ist, die unveränderliche, wesentliche Attribute hat, Ausdehnung, Beweglichkeit, Dichtigkeit. Holbach merkt es nicht, dass er nicht vermittelst der Lehren des Sensualismus, sondern der Grundsätze des Rationalismus, der Causalität und Substantialität, welche dem Sensualismus mehr als zweifelhaft sind, zu seinen Behauptungen gelangt. Der gesunde Menschenverstand philosophirt auf eigene Hand.

Das Wesen und Wirken der Dinge steht in genauester Verbindung mit einander. Aus diesem Grundsatze der Correspondenz in der Substantialität und Causalität der Dinge wird geschlossen, wie im Rationalismus, die Gesetze der Bewegung sind unwandelbar, denn das Wesen der Dinge ist unveränderlich. Ihr Wesen besteht im Wirken, und sie wirken durch Bewegungen, wird ohne Weiteres angenommen.

Jedes Ding bringt nach seinem Wesen, nach seiner eigenen Natur, modificirt durch äussere Einflüsse, verschiedene Bewegungen hervor, und mit Leibniz wird gelehrt, es giebt nicht zwei gleiche Dinge im Universum. Holbach verwirft daher die Hypothese einer allgemeinen Materie, die verschiedenen Verhältnisse der Dinge im causalen Zusammenhang lassen sich nicht daraus erklären, sie setzen eine verschiedene Natur der Dinge und ihrer Elemente voraus.

Die ersten Elemente, woraus alle Materie zusammengesetzt ist, nennt er kleine Körperchen, molecules, oder Atome. Jedes ist ausgedehnt und hat gleichartige Theile, die aber nur in mathematischer Abstraction sich sondern lassen. Aber die Elemente haben ihre besondere Beschaffenheiten, verschiedenartige Materie, woraus ihre verschiedenen Wirkungen, Anziehungen und Abstossungen, Verwandtschaften, Sympathien und Antipathien, Liebe und Hass hervorgehen.

In dieser Auffassung von der Materie und ihren Elementen ist eine wesentliche Differenz vorhanden des Systems der Natur von dem früheren Materialismus, sowohl in der alten Corpuscularphilosophie als bei Thomas Hobbes. Holbach lehrt einen qualitativen Atomismus, der an die Lehren der theosophischen Chemiker erinnert. Er selbst hat sich vielfach mit Chemie beschäftigt, und gelangt daher zu einer andern Auffassung von der Materie oder den Atomen, als bei Demokrit, Epikur und Hobbes vorhanden ist. Nicht die Ausdehnung und die Figur, sondern die verschiedenen Qualitäten, woraus die Bewegungen hervorgehen, bilden das Wesen der Materie und der Molecule.

Ein qualitativer Atomismus, der keine blosse geometrische Auffassung der Materie ist, führt aber zur dynamischen Naturerklärung, wie sie auch bei Holbach sich findet. Alles im Universum ist in beständiger Bewegung, alle Ruhe ist nur scheinbar, denn Thätigsein ist das Wesen aller Dinge. Daher ist Alles im Werden und Wachsen, im Zunehmen und Abnehmen begriffen. Der Stein, welcher auf die Erde drückt, und die Erde, welche ihm Widerstand leistet, sind beide thätig. Keine Action ohne Reaction. Die Körper, welche als Ganzes ruhen, haben doch einen Nisus, ein Streben zur Thätigkeit in sich. Zwei Arten der Bewegungen sind zu unterscheiden, sichtbare und verborgene, die Bewegungen der Massen und der kleinsten, unsichtbaren Theile.

Woher die Bewegung? Die Natur hat die Bewegung von sich selber, da sie das Ganze ist, ausser dem nichts ist. Es giebt daher auch überall verbreitete, lebendige Kräfte, welche Alles beleben und die Dinge zwingen, nach ihrer eigenen Energie zu handeln. Daher nimmt das System der Natur auch die generatio aequivoca an. Das Ganze hält sich aufrecht durch den Wechsel der Theile, die sich verbinden nnd wieder auflösen. In der Materie selbst liegen bewegende Kräfte, sie bewegt sich durch ihre eigene Energie. Die Trägheit der Materie ist eine Kraft der Trägheit und kein blosser Zustand. Sie fliesst aus dem Wesen aller Dinge sich selbst zu erhalten, woraus Anziehung und Abstossung folgt. In allen Theilen und im Ganzen der Natur ist ein selbständiges Streben enthalten. Auch die Empfindung ist eine allgemeine Eigenschaft aller Materie, deren Wirksamkeit nur durch äussere Hindernisse aufgehoben wird. Die Moralisten nennen das Streben nach Selbsterhaltung Selbstliebe, die Physiker Gravitation gegen sich selber. Alles gravirt gegen sich selber und bewegt sich dadurch. Aus dem Streben und den Kräften der Dinge sucht Holbach wie Leibniz alle Erscheinung dynamisch zu erklären, verbindet damit aber die mechanische Naturerklärung, weil alle Selbsterhaltung im Verhältnisse zu äusseren Entwicklungen erfolgt.

Materie und Bewegung sind ewig, ohne Anfang und Ende, denn die Bewegung der Materie hat keine äussere Ursache, sondern folgt aus ihren Kräften, und hat daher keinen Anfang und kein Ende. Alles geschieht mit Nothwendigkeit, Alles muss wirken, wie es wirkt in Folge seines Wesens und der Totalität aller Verhältnisse. Alles ist eine Folge des Causalnexus, aus der Summe aller Stoffe und ihren Bewegungen geht Alles als eine Gesammtwirkung hervor. Nur wird hierbei nicht berücksichtigt, dass die Nothwendigkeit nicht bloss eine äussere, sondern eine innere ist aus dem eigenen Wesen der Dinge, und dass die Freiheit nicht ausgeschlossen ist, weil die eigene Thätigkeit jedes Dinges zugleich alle Verhältnisse mit begründet. Holbach aber schliesst anders: Nichts geschieht frei, sondern Alles nothwendig, wobei die Arten der Nothwendigkeit nicht unterschieden werden. Nichts sei an sich gut oder böse, nur der Mensch spricht von Ordnung und Unordnung, von Zwecken in der Natur, sie hat keine, da nichts ausser ihr als Ziel existiren kann, sie selber ist das Ganze. Und doch strebt Alles, die Theile wie das Ganze, sich selbst zu

erhalten, und folgt Alles der Ordnung nach dem Grundsatze der Causalität und Substantialität und ihrer Correspondenz. Die Folgerungen gehen über das System hinaus und verrathen nur eine polemische Tendenz, wodurch das System sich selbst einschränkt und zu grundlosen Lehren kommt.

Auch der Mensch hat keine Freiheit. Die Annahme, dass der Mensch einen freien Willen habe, sei die Quelle aller Irrthümer, er ist kein privilegirtes Wesen, keine Ausnahme in der Welt. Alles im Menschen folgt aus seiner Gravitation gegen sich selber.

Der Mensch ist auch kein Doppelwesen aus Körper und Geist, wie Cartesius lehrte. Er ist nur Ein Wesen. Alle Substanzen der Welt sind gleichartig, Alles ist Materie, Alles ist körperlich, daher auch die Seele und der Geist. Das Gehirn ist die Seele, das Denken besteht in den verborgenen, unwahrnehmbaren Bewegungen der kleinsten Theile des Gehirns, wird behauptet. Wie Gehirn von Gehirn unterscheidet sich der Geist der Menschen von einander. Als materielles Wesen habe der Mensch auch nur materielle Ideen, wovon nur Niemand sagen kann, wie sie Vorstellungen sollen sein können. Die Intelligenz des Menschen ist ein Resultat der Mechanik seines Körpers, des Gehirns. Wie der Mensch als eine Gesammtwirkung der Theile seines Körpers entsteht, löst er sich wieder auf, er ist ein ephemeres Wesen, es giebt keine bleibenden Formen, es ist nur menschliche Eitelkeit, wenn der Mensch für sich eine Ausnahme der Natur postulirt. Die Seele ist die Organisation des Leibes und stirbt mit ihm. Das Leben ist nur die Summe der Bewegungen des Körpers. Die Annahme der Unsterblichkeit entspringt aus der Leidenschaft, für das Dasein sich selbst zu erhalten, müsste also doch in der Natur der Dinge begründet sein. Wie eine in tausend Stücke zerbrochene Uhr nicht den Lauf der Stunden zeigen kann, ebenso wenig kann die Seele nach dem Tode des Körpers, der sich auflöst, leben.

Alles soll hervorgehen im Leben des Geistes aus dem Streben nach Selbsterhaltung, womit das Streben nach Glück verbunden sei. Die geselligen Triebe verwirft er. Von der Constitution des Körpers ist das Leben der Seele abhängig. Die Tugend besteht im Gleichgewicht der Säfte, welche das Temperament bilden, wovon alle Leidenschaften abhängen. Was den Körper

heilt, heilt den Geist. Die Medicin ist der Schlüssel zum menschlichen Herzen. Daneben kommt aber doch die Freiheit der Wahl vor, wodurch wir unsere Leidenschaften und Handlungen abändern können, da wir eine andere Wohnung und Diät, ein anderes Klima und einen anderen Boden wählen können. Sie ist doch eine Ausnahme, in der Natur nicht allgemein verbreitet. Die Wahl der Lebensweise, der Diät bleibt doch bestehen.

Im Besonderen weicht Holbach, der Mensch, wieder ab von dieser Lehre, consequent durchgeführt hat er sie nicht. Seine Freunde spotteten über seine Verehrung der Tugend. Er widersetzt sich der Lehre des Eigennutzes. Er fasst die Menschheit als ein Ganzes auf, kosmopolitisch, worin Jeder ein Glied ist. Das Beste der Menschheit wird das Ziel, weil Menschlichkeit erfreut und an sich liebenswürdig ist. Wir bedürfen der Liebe und der Achtung Anderer, und sollen daher die Tugend ihrer selbst wegen lieben, ihr sicherster Gewinn ist Achtung vor sich selber. Trotz seiner Verneinung des Unterschiedes von gut und böse, den die Natur nicht kennt, gelangt er wieder zu dieser Unterscheidung, denn jede Handlung soll nach dem allgemeinen Nutzen beurtheilt werden, den sie schafft, woraus die Begriffe von Tugend und Laster, von gut und böse entspringen. Die Natur selbst habe diese Unterschiede gesetzt. Zuletzt sind doch Zwecke und Ziele da, obgleich die Natur keine kennt, und ein Streben, welches über die Gravitation gegen sich selbst, die allein vorhanden sein soll, hinausgeht. Das Leben der Seele kann nicht aus der Constitution des Körpers begriffen werden, sie hat die Wahl in einem beschränktem Maasse, ihre Temperamente durch eine andere Diät, eine andere Lebensweise zu ändern, sie strebt über ihre Selbsterhaltung hinzu, sie will den Nutzen, das Beste der ganzen Menschheit.

Und mit der Erkenntniss ist es nicht anders, sie kommt nicht aus den Sinnen. Wer ein System der Natur will, dessen Gedanken sind gerichtet auf das unendliche Kleine, die Molecule, welche kein Gegenstand sinnlicher Vorstellungen sind noch werden können, und auf das unendlich Grosse, die Natur als ein Ganzes, welches in keiner sinnlichen Vorstellung gedacht werden kann. Das System appellirt an das den Sinnen Verborgene und an sich Unbekannte, um das Gegebene der sinnlichen Wahrnehmung daraus zu erklären. Das System kommt nur zu Stande

durch die Anerkeunung und die Anweuduug der Grundsätze der Substautialität, der Causalität, der Correspondenz, welche nicht aus dem Sensualismus stammen.

Aber das System des Materialismus bleibt ein Schwanken zwischen entgegengesetzteu Annahmen. Das System ist zweideutig, und diese Zweideutigkeit ist seitdem der Mangel des Materialismus geblieben (Abhaudlungen zur systematischen Philosophie, S. 246). Er schwankt zwischen corpuscularer Atomistik und dem Hylozoismus der Evolutionslehre, zwischen einer Pluralitätslehre und einer Einheitslehre. Deuu die Natur wird bald aufgefasst als eine Einheit an sich, als eiu wirksames lebendiges Ganze, wodurch das Wesen und Wirken aller Dinge bestimmt ist, deren Molecularkräfte uicht todt, sondern an sich lebendig sind. Daun wird die Natur andererseits aufgefasst als eine blosse Sammlung vou Atomen und Elementen, deren Gesammtwirkuug die Natur ist. Der moderne Materialismus ist ein zweideutiges System aus einer Verbindung von Atomistik und Evolutionslehre, wodurch er sich von der Corpuscularphilosophie der Griechen und der Körperlehre von Thomas Hobbes unterscheidet. Alles ist ein Werk der zufälligen Aggregationen der Atome, dachte Epikur, nichts ist zufällig, Alles ist aus äusseren Ursachen nothwendig, die Freiheit ist die Abwesenheit aller Hindernisse, meint Thomas Hobbes, Alles ist uothwendig, erklärt Holbach, aber uicht bloss aus den äusseren Verhältnissen der Dinge, souderu zugleich aus der inneren qualitativen Natur der Diuge und ihrer Moleculen, aus dem Ganzen der Natur, welche alle Dinge belebt. Warum trotzdem das Leben und die Seele eine Wirkung sein soll aus der Zusammensetzung der Moleculen, ist nicht abzusehen, da diese selbst in sich und für sich die Bedingung des Lebens und der Seele schon besitzen, wenn nicht zugleich die Tendenz der Vielheitslehre da wäre, wonach aus dem Chaos der Atome durch ihre zufälligen Aggregationen die sichtbaren Körper uud der unsichtbare Körper der Seele entsteht. Die Natur ist doch kein Chaos, souderu das eiue Ganze, eine Einheit an sich, welches, wenu es auch aus materiellen Theilen, Moleculen besteht, selbst keine Materie ist, deun es giebt keine allgemeine Materie nach Holbach. Alleiu das System kommt nicht aus dem Schwankeu zwischen den entgegengesetzten Annahmen der corpuscularen Vielheitslehre und der Einheitslehre

der Evolution hinaus, es bleibt zweideutig und diese Zweideutigkeit gehört seitdem zum Wesen des Materialismus.

Der Begriff der Seele bleibt zweideutig. An sich ist er bei Demokrit, Epikur und Thomas Hobbes nur der negative Begriff des unsichtbaren Körpers von so dünner Materie, dass er keinen Eindruck auf die Sinne macht. Die verborgenen, unsichtbaren und hypothetischen Bewegungen der kleinsten Theile des Gehirns sind das Empfinden, Denken, Wollen, man weiss nur nicht, welches Subject dann empfindet, denkt und will. Das Gehirn oder der Mensch? Das Gehirn ist nicht der Mensch, sondern nur ein Theil und Organ seines Körpers. Der Mensch ist ebenso gut das Herz und der Magen als das Gehirn, wenn der Körper der Mensch ist. Das Gehirn ist, wie jeder andere Theil, ein Product des Organismus. Der Mensch ist aber kein Theil seines Körpers, noch die Summe der Theile und Organe des Körpers, denn diese entstehen und bilden sich erst aus dem Keime, er ist ihre vorhergehende, sie bedingende, lebendige und an sich untheilbare Einheit. Das Gehirn denkt nicht, will nicht, empfindet nicht, selbst wenn diese Thätigkeiten in nichts Anderem als den verborgenen Bewegungen seiner kleinsten Theile bestehen. Es ist nur ein Organ in dem Ganzen und durch das Ganze. Es ist nur eine abstracte Redensart, welche auf einer Function der Phantasie ruht, wenn man sagt, das Gehirn denkt, da es nichts ausser dem Ganzen ist, das in den Theilen wirksam und die reale Bedingung ihrer Existenz und Thätigkeit ist. Das Subject fehlt, wenn die geistigen Thätigkeiten in den verborgenen Bewegungen der kleinsten Theile des Gehirns bestehen. Denn das Gehirn selber kann nicht das Subject sein, da es selbst nur ein Product und Organ des Lebens, und ausser demselben gar nichts ist, so wenig wie die Hand vom Leibe getrennt noch eine Hand ist, anders als dem blossen Worte nach. Wenn der Mensch aber das Subject ist, welches empfindet, denkt und will, wofür das Gehirn ein Organ ist, so ist die Seele mit dem Menschen, dem lebendigen Wesen, aber nicht mit dem Gehirn identisch. Die Seele wird nicht aus dem Gehirne, sondern das Gehirn wird aus der Seele und ihren geistigen Thätigkeiten als Organ derselben erkannt. Der Geist weiss schon von sich selber, wenn er einen Körper als Körper, oder als Organ seiner Thätigkeiten auffasst.

Gehirn und Nerven empfinden und handeln nicht ohne Knochen und Muskel, und ohne den Apparat der Sinnorgane. Die Seele kann daher nicht dem Gehirn und den Nerven gegenwärtig sein, ohne zugleich gegenwärtig zu sein in den Sinnorganen und den Bewegungsorganen. Sie kann kein Theil und kein Modus ihres Körpers sein, wenn durch sie ihre Empfindungen und Handlungen vermittelt sein sollen, ohne dass sie dem Ganzen gegenwärtig ist. Der Mensch ist die Seele, welche das identische und untheilbare Subject ist, das zugleich empfindet, denkt und will. Es können nicht Drei, drei Theile des Gehirns, dies thun, so dass ein Anderes empfindet als denkt, und ein Anderes denkt als will. Das Centrum des Körpers, des Gehirns, ist nicht der Mensch, die Seele, sondern die Seele ist das Eine, welches empfindet, denkt und will, die Einheit, welche das Ganze in sich umfasst und daher keinen Ort im Körper hat, und kein Theil desselben, auch nicht des Gehirns sein kann. Es scheint doch, dass Cartesius und Leibniz über den Begriff der Seele und des Geistes nachgedacht haben, wenn sie meinten, dass nichts Seele oder Geist sein kann, das nicht ein Leben aus sich besitzt, Princip von Thätigkeiten ist, sondern nur eine Function von etwas Anderem, des Gehirns ist, und dass nichts Seele oder Geist sein kann, das nicht eine untheilbare Einheit, sondern nur eine Pluralität von vielen Punkten ist, welche sich hin- und herbewegen; während es schwer hält zu beweisen, dass der Materialismus über seine unmaassgeblichen und absprechenden Meinungen jemals nachgedacht hat, denn sie verlaufen nur in Zweideutigkeiten, welche aus der losen Verknüpfung von corpuscularer Atomistik und Evolutionslehre entstehen, zwischen deren Annahmen und Voraussetzungen der moderne Materialismus sich hin- und herbewegt.

Diese Zweideutigkeit des modernen Materialismus liegt in seinem Begriffe der Materie, indem er sie zum Wesen aller Dinge und ihrem ewigen Principe macht. Materie ist, was durch äussere Ursachen veränderlich ist. Sie beharrt in jeglichem Zustande, bis eine äussere Ursache ihren Zustand verändert. Gilt sie aber als das Wesen aller Dinge und wird sie als ewige Materie definirt, so liegt ihre Veränderlichkeit in ihr selbst, und erfolgt von selbst, weshalb man auch gesagt hat, der ewige Stoffwechsel ist das Wesen aller Dinge. Diese Auffassung führt aber zur Evolutionslehre, wodurch der Begriff der Materie völlig ver-

ändert wird. Denn das Princip der Evolutionslehre ist nicht der Begriff der Materie, sondern der Begriff des unendlichen Werdens, des ewigen Lebens, welches durch seine entgegengesetzten Thätigkeiten, die aus ihm selber stammen, sich im Dasein erhält. Die Materie ist nicht die Materie, welche durch äussere Ursachen verändert wird, sondern das unendliche Werden, woraus sie selber als ein blosses Product hervorgeht. Man weiss zuletzt nicht mehr in diesem modernen Materialismus, was die Materie ist, welche zur ewigen Materie gemacht wird. Für das allgemeine Publicum, an welches der Materialismus sein Evangelium richtet, mag es einerlei sein, ob ein oder zwei Begriffe der Materie vorhanden sind und wie sie sich mit einander vertragen, das Schauspiel bleibt dasselbe. Für das wissenschaftliche Publicum aber, welches durch die Lehre der Physik und der Naturwissenschaften zu dem Begriffe der Materie, der auf dem Grundsatze der Beharrung und der äusseren Causalität ruht, gelangt ist, entsteht doch die Frage, was denn eigentlich die ewige Materie ist, welche alle Räthsel des Daseins löst und den Geist in allen seinen Thätigkeiten und Bestrebungen aus den Bewegungen des Gehirns erklärt, die Materie, welche Gegenstand des Erkennens in der Physik ist, oder eine andere Materie, welche nicht Materie, sondern ein ewiges Leben, ein unendliches Werden ohne Causalität und Finalität ist, welches wird, weil es wird und damit es wird. Zwischen beiden Auffassungen schwankt der moderne Materialismus hin und her, er weiss selber nicht, was die Materie ist, welche er zum Wesen aller Dinge und zur ewigen Materie macht. Seine Zweideutigkeit ist sein ewiges Räthsel.

Die Psychologie seit Kant.

Innerhalb der deutschen Philosophie seit Kant treten drei Formen der Psychologie hervor. Die eine behandelt die Psychologie als die Lehre von den Vermögen und Thätigkeiten der Seele, welche ihr Leben bedingen. Sie findet sich innerhalb des Standpunktes der Kant'schen Philosophie. Die zweite Form enthält eine Construction der Geschichte des Bewusstseins aus dem Begriffe desselben. Sie soll die nothwendigen Entwicklungsstufen aus dem Begriffe des Geistes ableiten, durch welche er sein Ziel erreicht. Diese Form hat sich gebildet in der Rich-

tung der Philosophie, welche ausgeht von Fichte und ist als solche namentlich in der Schelling'schen und Hegel'schen Philosophie bearbeitet worden. Die dritte Form ist die Psychologie als Mechanik des Vorstellens von Herbart.

Diese drei Formen der Psychologie sind auch in der Philosophie vor Kant enthalten. Schon Thomas Hobbes, da er den Geist auffasst als einen Körper, behandelt die Psychologie in Analogie mit der mechanischen Physik als eine Bewegungslehre. Der Sensualismus verwirft die Realität der Vermögen und der Kräfte und will das Leben der Seele allein aus äusseren Ursachen, welche auf die Sinne wirken, erkennen und alle Thätigkeiten des Geistes als Transformationen der Empfindungen absondern. Herbart's Mechanik des Vorstellens unterscheidet sich, abgesehen von ihrer Durchführung und der Beseitigung der materialistischen Interpretation, durch seine metaphysische Begründung dieser Auffassung und die von ihm versuchte Anwendung der Mathematik. Das bloss empirische Verfahren und das sensualistische Vorurtheil der empirischen Psychologie vor Kant genügt nicht, die Psychologie soll selbst als eine Metaphysik der Seele behandelt werden.

Schon bei Hugo von St. Victor tritt der Gedanke hervor, dass das Leben der Seele der wahre Gegenstand der Psychologie sei, und sie die nothwendigen Entwicklungsstufen derselben abhandeln muss. Dieser Gedanke findet eine Wiederaufnahme, aber auch eine Umgestaltung und eine Ergänzung in der Psychologie innerhalb der Schelling'schen und der Hegel'schen Philosophie, ist aber veranlasst durch den ethischen Idealismus von Fichte.

Diese beiden Formen erscheinen als neue Auffassungen und Behandlungsformen der Psychologie im Gegensatz mit der Lehre von den Vermögen und den Thätigkeiten der Seele, wodurch ihr Leben bedingt ist, welche bei Plato und Aristoteles bereits vorhanden ist.

Wenn diese drei Formen der Psychologie auch zu ihrer wahren Gestalt erst in der Philosophie seit Kant gelangt sein sollten, sind sie in der That von Anfang an vorhanden. Denn innerhalb des Sensualismus und Materialismus findet sich stets die Tendenz, die Realität der Kräfte und der Vermögen der Seele zu verwerfen, wobei nichts Anderes nachbleibt als eine

Psychologie als Mechanik des Vorstellens. In der alten Philosophie ist dies eine blosse Tendenz, in der neuern Philosophie tritt diese Form aber auch bereits bei Thomas Hobbes und im Sensualismus in England wie in Frankreich hervor.

Auch in einer Evolutionslehre ist eine Polemik enthalten gegen die Realität der Vermögen und der Kräfte der Dinge, welche auf Entwicklungsstufen des Lebens und des Werdens reducirt werden. Die Polemik hat einen andern Grund als in der Mechanik des Vorstellens, vorhanden aber ist sie, wenn sie auch nicht mit gleicher Stärke hervortritt. Auch Spinoza, der die Seele zur natura naturata rechnet und sie zu einem Modus des absoluten Werdens macht, verwirft die Realität des Vermögens. Diese Form der Psychologie hat nur eine Umgestaltung in der Schelling'schen und Hegel'schen Philosophie gefunden, indem sie aus dem Begriffe und der Bestimmung des Geistes die nothwendigen Entwicklungsstufen seines Lebens abzuleiten versuchen. Es verbindet sich mit der Evolutionslehre eine teleologische oder ethische Tendenz.

Diese drei Formen der Psychologie gehen in der That durch ihre Geschichte hindurch und erscheinen als die drei möglichen Gestaltungen, welche die Psychologie annehmen kann. Ihre Begründung haben sie aber nicht in der Psychologie, sondern in allgemeinen Grundsätzen und Verfahrungsarten des Erkennens, die in allen Wissenschaften angewandt und freilich alsdann auch durch ihre Anwendung, sofern sie den Gegenstand der Wissenschaft in der That in adäquaten Begriffen zu erkennen vermögen, den Thatsachen gewachsen sind, eine Bestätigung finden. Die Psychologie in diesen drei Formen ist aber nur als ein Theil der Philosophie behandelt worden. Sie bildet daher einen Gegensatz mit der empirischen Psychologie als Grundlegung der Philosophie, die als solche in der Geschichte der deutschen Philosophie seit Kant nicht vorhanden ist, sondern der vorkantischen Philosophie angehört, deren Empirismus und Psychologismus von allen drei Formen bestritten wird. Dass diese empirische Psychologie als Grundlegung der Philosophie noch nebenher sich findet wie bei Fries, Benecke u. A. kann uns nicht veranlassen, sie nochmals in Betracht zu ziehen, und beschränken wir unsere Abhandlung daher auf die Darstellung dieser drei Formen.

Die Vermögen der Seele.

Kant. — Schleiermacher.

Ob die Seele ein selbständiges Wesen, eine Substanz oder ein Modus, ein Ding an sich oder eine Erscheinung ist — diese Frage weiss Kant's Kritik der reinen Vernunft nicht zur Entscheidung zu bringen. Sie bleibt im Zweifel befangen und löst diese Streitfrage nicht.

Zu aller Empirie denken wir nothwendig ein letztes Subject, ein für sich Seiendes, welches nicht wieder Prädicat von etwas Anderem sein kann, hinzu; aber zweifelhaft bleibt es, ob die Seele ein solches Subject, eine Substanz sei. Das Subject des Bewusstseins, das Ich, ist freilich kein Prädicat von etwas Anderem, es ist das Subject aller seiner Gedanken und Vorstellungen und selbst kein blosser Gedanke in der Reihe seiner Vorstellungen, noch eine blosse Sammlung seiner Vorstellungen. Die Identität und Einheit des Ichs bedingt alle seine Vorstellungen, Gedanken und Begriffe. Aber was dies Subject des Bewusstseins, das Ich, ist, vermögen wir nur aus der Erfahrung zu erkennen und da bedeute der Begriff der Substanz nicht ein letztes Subject, ein Ding an sich, sondern nur Beharrlichkeit in der Zeit. Was die Seele aber an sich ist ausser der Zeit, abgesehen von aller Empirie, vermögen wir nicht zu bestimmen. Aus reiner Vernunft, aus der blossen Idee, eines letzten Subjectes, einer Substanz im metaphysischen Verstande, ist keine Erkenntniss des Empirischen möglich. Da wir nicht entscheiden können, ob die Seele eine Substanz, ein Ding an sich ist, so sind auch alle Folgerungen, welche aus der Annahme ihrer Substantialität abgeleitet werden, die Immaterialität und die Unsterblichkeit, die Einfachheit und Personalität der Seele, wie ihre unabhängige Existenz von äusseren Dingen, zweifelhaft. Die gegentheiligen Annahmen sind Möglichkeiten, womit sich der Gedanke beschäftigen kann, zu einer Entscheidung aber können wir aus blossen Begriffen nicht gelangen.

Nur Eines bleibt doch gewiss, dass der Geist kein Körper und der Körper kein Geist ist, ihre phänomenale Differenz wird durch alle Erfahrung bewiesen. Der Körper ist die äussere, der Geist die innere Erscheinung eines Dinges an sich. Der Körper ist der Gegenstand der äussern Wahrnehmung, der nothwendig

in der Form des Raumes als ein Ausgedehntes angeschaut wird, der Geist ist der Gegenstand der innern Wahrnehmung, der nur in der Form der Zeit und nicht des Raumes vorgestellt wird. Auch Kant nimmt keinen Gradunterschied an zwischen dem Geiste und dem Körper, sondern — wie Cartesius — einen specifischen Unterschied zwischen beiden, aber nicht substantialiter, sondern phänomenal. Geist und Körper sind beide Erscheinungen, wobei es möglich ist, dass das Ding an sich dasselbe ist, welches in äusserer Wahrnehmung als ein Körper, und innerer Wahrnehmung als ein Geist erscheint, die specifische Verschiedenheit ihrer Erscheinungsarten können wir aber nicht aufheben.

Dies ist der neue Gesichtspunkt, den Kant geltend gemacht hat, dass Körper und Geist, beide zugleich als verschiedene Erscheinungsformen aufgefasst werden. Der Geist ist nicht eo ipso eine Substanz und noch viel weniger die Substanz aller Dinge, wie der Idealismus meint, noch ist der Geist eine Erscheinung der Materie oder des Körpers, wie der Materialismus denkt, denn der Körper ist selbst nur eine Erscheinung und zwar in phänomenaler Differenz von dem Geiste. Beide sind nur als Erscheinungen in innerer und äusserer Wahrnehmung gegeben und erst aus ihren verschiedenen Erscheinungen müssen beide erkannt werden.

In der That ist dies ein neuer Anfang in der Psychologie, der mit Kant beginnt, aber ein Weg, der viel mehr von dem Idealismus und dem Materialismus vor wie nach Kant ignorirt als beachtet worden ist. Vieles im Geiste, wie Affecte und Leidenschaften, wie die Zustände der Bewusstlosigkeit und seine Entwicklungsformen gehören nicht zum Wesen des Geistes, sondern sind nur Erscheinungen des Geistes, weshalb es überall unmöglich ist, den Weg des metaphysischen Idealismus zu betreten, der den Geist ohne Weiteres zur Substanz, zu dem wahren Sein und Wesen aller Dinge macht, während es nothwendig ist, die Erscheinungen des Geistes selbst von seinem Wesen zu unterscheiden.

Stehen geblieben ist Kant aber nicht auf dem Standpunkte der Kritik der reinen Vernunft, welche nur eine Abrechnung enthält mit der vorhergehenden Philosophie und ihrer Psychologie, deren Verfahren nicht begründet sei, da sie einseitig aus blossen transscendentalen Ideen, eines letzten Subjectes, das Wesen der Seele bestimmen will, und die Erfahrung nicht nach

allen ihren Thatsachen beachtet, woraus erst eine Erkenntniss der Dinge zu gewinnen ist. Denn die vorhergehende Philosophie hat nur die eine Hälfte der Thatsachen des Bewusstseins beachtet, um daraus das Wesen der Seele zu erkennen. Sie geht aus von der Thatsache: Ich denke, oder von der Thatsache: Ich empfinde, und will alle geistigen Thätigkeiten bloss als Modificationen und Transformationen des Denkens oder des Empfindens begreifen und darnach über die Natur und das Wesen der Seele entscheiden. Nicht bloss ihr speculatives und empiristisches Verfahren, sondern vor Allem auch ihre Beachtung der Thatsachen des Bewusstseins ist einseitig und ungenügend.

Kant erweitert den Gesichtskreis der psychischen Empirie, indem er hervorhebt, dass es ausser diesen Thatsachen der naturkundigen oder theoretischen Empirie: Ich denke, Ich empfinde, Ich erkenne, noch ein zweites Gebiet von Thatsachen giebt: Ich will, Ich handele, aus deren Beobachtung und Erfahrung es möglich sei, zu einer anderen Auffassung vom Wesen des Geistes zu gelangen. Auf der Thatsache: Ich denke, können wir zu keiner Gewissheit über das Wesen der Seele gelangen, es ist möglich, dass das denkende Subject eine Substanz, ein für sich seiendes, einfaches und immaterielles Wesen ist, aber die Nothwendigkeit lässt sich auf dieser Thatsache nicht erschliessen. Nur die Gewissheit ergiebt sich, dass der Geist eine vom Körper verschiedene Erscheinungsweise der Dinge ist.

Ganz anders verhält es sich mit den Thatsachen der praktischen Empirie, sie lassen uns nicht im Zweifel über das Wesen des Geistes. Denn diese Thatsachen: Ich will und handle, führen zu einer andern Art des Urtheils, wie die blossen Thatsachen der theoretischen und naturkundigen Empirie: Ich denke, Ich empfinde. Kant's positive Ansichten über das Wesen des Geistes, worüber die Kritik der reinen Vernunft im Zweifel bleibt, gründen sich auf das praktische und sittliche Leben der Seele, welches nicht weniger zu den Thatsachen der psychischen Empirie gehört als das physische und nur theoretische Leben der Seele. Es liegt eine Art von verstockter Philisterhaftigkeit in der Psychologie, welche in der Bornirtheit verharrt, aus der einen Hälfte der psychischen Empirie, welche nur das physische und theoretische Leben beobachtet, partout die wahre Erkenntniss von dem Wesen der Seele gewinnen zu wollen und hinterher in Erstaunen zu gerathen, wenn dies unkluge Verfahren entweder wie

im Rationalismus in einen metaphysischen Dogmatismus oder, wie im Sensualismus, in einen skeptischen Empirismus verfällt. Die Erfahrung kommt viel mehr ausserhalb des Empirismus als in demselben zu ihrer Anerkennung und zu ihrer richtigen Verwendung.

Kant gründet die Erkenntniss von dem Wesen des Geistes auf die Ergänzung der theoretischen und naturkundigen Empirie durch die praktische und sittliche Erfahrung. Die Seele, welche will, beurtheilt sich selber als eine causa, und Ursache kann nichts sein, was nicht Substanz ist. Aus den Thatsachen des sittlichen Handelns wird die Freiheit des Willens, wie das selbständige und bleibende Sein und Wesen des Geistes erkannt. Der sittlich handelnde und wollende Geist kann sich nicht, wie der bloss denkende und empfindende, als ein blosses Phänomen auffassen, sondern erkennt sich als ein *νοούμενον* als ein Ding an sich. Die Kritik der reinen Vernunft fasst den Geist nur auf als ein Phänomen eines unbekannten Dinges an sich, die Kritik der praktischen Vernunft aber, indem sie die praktische Empirie zur Grundlage des Erkennens macht, fasst ihn auf als ein freies und autonomes Wesen. Was zweifelhaft ist auf dem Standpunkte der blossen naturkundigen Empirie und des physischen Lebens der Seele, ist nicht zweifelhaft, wenn die Thatsachen des praktischen und sittlichen Lebens zum Gegenstande des Erkennens gemacht werden. Sittlich handeln kann nur ein freier Geist, nach der Vollendung des sittlichen Lebens streben, nur eine unsterbliche Seele. Freiheit und Unsterblichkeit, welche nichts Anderes sind als die Causalität des Willens und die Substantialität der Seele, nennt Kant Postulate der praktischen Vernunft, denn die praktische Vernunft ist nicht bloss die handelnde Vernunft, sondern zugleich die Erkenntniss von den Bedingungen und Voraussetzungen der handelnden Vernunft. Sie gilt als eine Thatsache, welche nur zu begreifen ist unter der Voraussetzung der Freiheit des Willens und der Unsterblichkeit der Seele. Die Realität dieser Begriffe ist ein Postulat der praktischen Vernunft, die ihre eigene und ihrer Begriffe Realität durch ihre Existenz selber beweist. (Die Philosophie seit Kant, S. 229 u. 238 u. f.)

Den Geist betrachtet Kant als eine Einheit mannigfaltiger Bestimmungen. Er ist keine leere Einheit, sondern eine Einheit, die ein Mannigfaltiges in sich umfasst. Er unterscheidet

drei Vermögen der Seele, das Erkenntniss-, Begehrungs- und Gefühlsvermögen. Von dem Erkenntnissvermögen handelt die Kritik der reinen Vernunft, von dem Willen die Kritik der praktischen Vernunft und von dem Gefühlsvermögen die Kritik der Urtheilskraft. Die psychologischen Lehren Kant's gehen hindurch durch seine drei Epoche machenden Werke. Sie bilden eine Seite und ein Element in dem Probleme, womit der Kriticismus sich beschäftigt, indem er die Möglichkeit der Erkenntniss nach ihren Bedingungen untersucht. Denn an jeder Erkenntniss werden drei Elemente unterschieden, das logische Element, welches in der Form und Methode des Erkennens besteht, das metaphysische Element in dem Gegenstande des Erkennens, wie er ist oder wie er erscheint, und das psychologische Element in dem Ursprunge der Erkenntniss in der Seele. Die Transscendental-Philosophie des Kant'schen Kriticismus ruht auf der Analyse und der Verbindung dieser Elemente, und der Untersuchung, wie dadurch die Möglichkeit jeder Erkenntniss bedingt ist. Das psychologische Element ist daher nur eine Seite in den drei Kritiken von Kant.

In populärer Form ist seine Psychologie enthalten in seiner „Anthropologie in pragmatischer Absicht“, welche jedoch keinen wissenschaftlichen Zweck verfolgt, da sie die Psychologie nur in pragmatischer Absicht darstellt. Sie soll die Erkenntniss von der Seele, soweit sie für das Leben wichtig und nothwendig ist, mittheilen. Wie alle Werke Kant's ist auch seine Anthropologie voll von scharfsinnigen, geistvollen und treffenden Beobachtungen, aber ihre wissenschaftliche Form ist ungenügend.

Die drei Vermögen der Seele hat Kant weder abgeleitet, noch versucht, sie auf einander zu reduciren, er fasst sie nur auf als durch die Erfahrung gegeben, als unterschiedliche Formen, wie die Thätigkeit und das Leben der Seele in seiner Totalität sich darstellt.

Das Gefühlsvermögen der Lust und Unlust ist als ein drittes und mittleres durch Kant zu dem Erkenntniss- und Begehrungsvermögen hinzugekommen. Auf dasselbe haben aber neben Kant auch Lessing und Jacobi aufmerksam gemacht, sie gründen darauf ihre Polemik wider den vulgären Rationalismus, der Alles von den allgemeinen Begriffen der Vernunft abhängig machen will, während sie darauf hinweisen, dass das geistige Leben darauf nicht beschränkt sei, sondern in den persönlichen Empfindungen

und Gefühlen ein Gebiet der psychischen Empirie liege, das dem gemeinen Verstande verborgen bleibt. Sich daran anschliessend, hat Schleiermacher auf der Eigenthümlichkeit der Gefühle das Wesen der Religion, und Herbart seine praktische Philosophie als einen Theil der Aesthetik darauf gegründet. Es gehört daher zum Wesen der Psychologie seit Kant, dass sie in dem Gefühlsvermögen eine besondere Quelle des geistigen Lebens erkannt hat.

In der Erkenntniss unterscheidet Kant das sinnliche von dem intellectuellen Elemente nach dem Ursprung, und nicht, wie es bis dahin geschehen war, nach dem logischen Inhalte der Vorstellungen, ihrer Klarheit und Deutlichkeit, ihrer Verworrenheit und Dunkelheit, woraus nur ein negativer Begriff von dem Sinnlichen entspringt. Beide Elemente sind positiv. Die Vorstellungen, durch den Gegenstand hervorgebracht, sind sinnlich, durch die Seele selber intellectuell. Alle sinnlichen Vorstellungen entspringen aus der Receptivität der Sinne, durch die Einwirkung der Gegenstände, alle intellectuellen Vorstellungen aus der Spontaneïtät des Geistes. Anschauungen und Begriffe sind die Elemente aller Erkenntnisse. Ohne Anschauung hat die Erkenntniss keinen Gegenstand, ohne Begriffe wird er nicht verstanden. Die Sinne täuschen nicht, sie verwirren nicht, wie der Rationalismus lehrte, sondern liefern Anschauungen. Die Sinne haben aber keine Begriffe, wie der Sensualismus meinte, denn alle Begriffe entstehen aus der Spontaneïtät des Verstandes.

Ebenso werden durch positive Disjunction Inhalt und Form der Erkenntniss unterschieden. Der Inhalt, der Stoff des Erkennens liegt in der Mannigfaltigkeit der durch die Sinne gegebenen Empfindungen. Eine Erkenntniss entsteht daraus erst dadurch, dass dieser Stoff durch die formende Thätigkeit des Geistes gestaltet, das Mannigfaltige der gegebenen Empfindungen mit einander zu einer Einheit verbunden wird. Die Form des Erkennens stammt nicht aus den Sinnen, sondern ist das Erkenntnissvermögen der Seele selber, wodurch aus dem Stoffe der Sinne Erkenntnisse entstehen. Aus diesen Formen entspringt die Erkenntniss a priori, während die empirische Erkenntniss aus dem Eindrucke der Gegenstände auf die Sinne, wodurch mannigfaltige Empfindungen entstehen, hervorgeht.

Die intellectuelle Erkenntnisskraft begreift in sich den Verstand und die Vernunft, sofern sie gerichtet ist entweder auf

die Erkenntniss der Gegenstände der Erfahrung oder der Objecte, wovon es in der Erfahrung keine entsprechende Anschauung giebt. Die gegebenen Gegenstände der Erfahrung erkennt der Verstand durch die Anwendung seiner allgemeinen und nothwendigen Begriffe, wodurch er aber die Erscheinungen nur mit der Hülfe von Schematen, welche die Phantasie entwirft, zu interpretiren im Stande ist, und seine reinen Begriffe daher in ihrem empirischen Gebrauche restringirt werden. Nur die Welt des Endlichen und Bedingten, die Erscheinungswelt und auch diese nur eingeschränkt durch den Schematismus der Phantasie kann der Verstand erkennen.

Die Vernunft will das Unendliche und Unbedingte erkennen und begreifen, welches nothwendig zu aller Erfahrung hinzugedacht und wodurch die Empirie auf ihr Gebiet eingeschränkt wird, damit sie nicht in die Anmaasslichkeit verfällt, nach ihrem Leitfaden über Alles abzusprechen, wo ihr Horizont aufhört. Das Ganze der Erfahrung kann die Vernunft nicht ohne das Unendliche und Unbedingte eines letzten Subjects, einer ersten Ursache, einer höchsten Einheit denken. Ein letztes Subject sucht die Psychologie in der Seele, eine erste Ursache des Geschehens die Kosmologie, eine höchste Einheit die Theologie in Gott. Aber aus ihren Ideen kann die Vernunft keine Erkenntnisse gewinnen, weshalb sie nur regulative und keine constitutive Principien enthalten.

Das Begehrungsvermögen wird nach den Gesichtspunkten der Abhängigkeit von den Gegenständen und der durch sie bewirkten Gefühle der Lust und Unlust als Triebfeder des Begehrens, und der Freiheit des Willens betrachtet. Alles Begehren um eines Gegenstandes und des Genusses willen, den derselbe zu gewähren verspricht, ist ein abhängiges und an sich ein physisches aber kein sittliches. Es entspringen daraus nur Vorschriften der Klugheit und Geschicklichkeit, aber nicht der Moralität. Aller Inhalt des Begehrens ist etwas empirisch Gegebenes, die Form aber entspringt nicht aus den Sinnen, sondern aus der Vernunft und hat ihre Bedingung in der Freiheit des Willens, dass er unabhängig von allen begehrten Gegenständen sich selber das Gesetz seines Handelns giebt. Die sittliche Handlung ist die freie That und nur über freie Handlungen ist ein sittliches Urtheil möglich. Die Freiheit besteht in der Selbstgesetzgebung des Willens, unabhängig von allen

Antrieben der Lust und Unlust. Den Begriff des reinen Willens oder, was dasselbe ist, des freien Willens hat Kant zuerst bestimmt.

Es ist nur ein Missbrauch des Begriffes des Willens, wenn er angewandt wird, wo gar kein Wollen stattfindet, wie es der Fall ist, wenn die Freiheit in nichts Anderem besteht als in der Abwesenheit aller Hindernisse einer Bewegung oder in dem Nichtwissen von den Ursachen, welche in der Seele ohne ihr Zuthun Alles hervorbringen. Der Wille ist, wie schon Augustin gesagt hat, nothwendig, seinem Begriffe nach frei, und ein Wille, der nicht frei ist, ist auch kein Wille. Der freie Wille ist der Wille, ohne den nichts gut oder böse ist. Durch diese Auffassung wird der psychologische Determinismus, der die Freiheit der inneren Nothwendigkeiten in der Abhängigkeit vom Verstande gleichsetzt, aufgehoben, da etwas nicht gewollt wird, weil es vorher vom Verstande als ein Gut erkannt worden ist, sondern der Verstand etwas als ein Gut nur zu erkennen vermag, weil es gewollt wird. Der Wille ist daher nicht vom Verstande abhängig, weil der Verstand selbst aus dem Willen erst erkennt, was gut und böse ist. Der Wille und nicht der Verstand ist das Princip der sittlichen Handlung.

Das Gefühlsvermögen, die Dinge nach Lust und Unlust zu unterscheiden, wird in Verbindung mit der reflectirenden Urtheilskraft aufgefasst, welche die „Obliegenheit" hat, zu dem gegebenen Besonderen das entsprechende Allgemeine zu entdecken und dadurch zu beurtheilen. Die Gefühle werden nach ihrer Verbindung mit dem sie begleitenden Urtheile unterschieden. Lust und Unlust entstehen aus der Beziehung der Vorstellungen auf das Leben der Seele, je nachdem sie mit demselben übereinstimmen oder demselben widerstreiten, dasselbe hemmen oder fördern. Das Angenehme ist ein Gegenstand der Lust der Privatsinne und bezieht sich auf das sinnliche Leben vor aller Beurtheilung, welche erst nach dem vorhergehenden Gefühle möglich ist. Das Gute ist ein Gegenstand der Lust, welche sich auf das rein geistige Leben bezieht, nach der vorhergehenden Beurtheilung über die Gegenstände. Das Schöne ist der Gegenstand der Lust eines Gemeinsinnes der Menschen, welches sich auf das humane Leben bezieht, in der Beurtheilung der Gegenstände. Die Gefühle des Wohlgefallens an dem Schönen und Guten finden daher überall nicht ohne eine Beurtheilung statt

der Uebereinstimmung des Gegenstandes mit seinem Begriffe und mit dem Leben der Seele, nur die sinnlichen Gefühle der Lust und der Unlust finden an sich ohne eine Beurtheilung statt, welche erst hinterher zu dem Gefühle hinzutritt.

Maassgebend ist aber das Gefühlsvermögen bei Kant nur in Beziehung auf das Gebiet des Schönen. Denn die sinnlichen und die moralischen Gefühle beziehen sich zugleich auf das praktische Vermögen des Geistes, sein Wollen und Streben nach dem Besitze von Etwas, während das Schöne der Gegenstand eines freien und uninteressirten Wohlgefallens an den Objecten der Vorstellungen ist. Nur in dieser Einschränkung ist das Gefühl ein drittes Vermögen der Seele neben der Erkenntniss und dem Willen. Kant gründet auf den ästhetischen Gefühlen des Wohlgefallens und Missfallens keine Erkenntniss, wie Herbart dies später versucht hat, noch erweitert er den Begriff des Gefühls, wie es Schleiermacher gethan hat, indem er darauf die Religion gründete. Aber seit Kant sind doch die Gefühle der Lust und Unlust, des Wohlgefallens und des Missfallens ein eigenes Gebiet psychologischer Untersuchung geworden.

Das Wesen des Geistes besteht aber nach Kant weder in der Erkenntniss, noch im Gefühl, sondern im Willen, der praktischen Vernunft. Der Wille hat das Primat im Leben der Seele vor der Erkenntniss und dem Gefühle. Denn der Wille begründet die Freiheit und Selbständigkeit, das wahre Sein und Wesen des Geistes und der Menschen. Nur Augustin und Johannes Duns Scotus sind hierin Vorgänger von Kant, indem sie gleichfalls dem Willen das Primat geben und in ihm das Princip und das wahre Sein des Geistes finden.

Die Psychologie vor Kant ist im Rationalismus die Lehre von der Seele als des denkenden Wesens, und im Sensualismus die Lehre von der Seele als des empfindenden Wesens. Die Psychologie seit Kant ist die Auffassung von der Seele als des wollenden Geistes. Ohne den Willen keine Seele. Er ist die Causa und die Substanz des geistigen Daseins. Die Materie hat ihr Wesen in ihren bewegenden Kräften, der Geist im Willen. Mit Kant beginnt diese Auffassung, aber es ist nur der Anfang davon bei ihm vorhanden, ihre weitere Ausbildung gehört der späteren Philosophie an. Es ruht hierauf die ethische und geschichtliche Weltansicht der deutschen Philosophie zur Ergänzung des vorhergehenden Naturalismus, der Alles meinte allein aus

den äusseren Umständen und der längsten Vergangenheit der Dinge erklären zu können, als wenn der Mensch kein eigenes Sein besässe und es keine Geschichte und keine sittliche Welt gäbe.

Schleiermacher's Behandlung der Psychologie ist eigenthümlich und abweichend von den überlieferten Formen. Er geht aus von dem Zusammensein von Leib und Seele in der Einheit des Ichs. „Das Ich ist nichts Anderes als eine Erscheinung des Geistes unter der Form des Einzellebens und in der Verbindung mit einer bestimmten Organisation.“ Nur in dieser Einheit, wie sie im Menschen gegeben ist, können beide, Leib und Seele, aufgefasst und richtig behandelt werden. Daraus folgt zugleich die Zurückweisung der Metaphysik des Materialismus und des Spiritualismus, welche die Erfahrung überschreiten; weder der Geist noch die Materie sind etwas Gegebenes der Empirie, sondern nur abstracte Begriffe.

Die Psychologie ist ein Theil der Anthropologie, welche den Menschen in der Einheit von Leib und Seele auffasst und in Physiologie und Psychologie zerfällt, indem sie die Organisation des Menschen in Vergleich mit allen Organismen oder die Seele in Beziehung auf die Organisation betrachtet. Damit werden zugleich die einseitigen Behandlungsweisen der empiristischen und rationalen Psychologie zurückgewiesen, da das speculative und das empirische Element in der Erkenntniss bei der Behandlung eines einzelnen Gegenstandes der Untersuchung nicht von einander getrennt werden dürfen.

Die Seele in Beziehung auf den Leib auffassen, als eine Seite des Ichs oder des Menschen, heisst, das Bewusstsein zugleich in seiner Beziehung zu den Bewegungen des Organismus, inwiefern diese für sich stattfinden, oder mit dem Bewusstsein verbunden sind, und dasselbe bedingen, betrachten, wobei der Zustand des Bewusstseins als Resultat aus den Bewegungen Gegenstand der Psychologie ist, diese Bewegungen für sich aber von der Physiologie untersucht werden. In dieser Weise werden beide Disciplinen. Physiologie und Psychologie von einander unterschieden, indem sie dasselbe nach zwei verschiedenen Seiten auffassen.

Die Psychologie untersucht einerseits die Elemente, die verschiedenen Thätigkeiten der Seele, welche ihr Leben constituiren,

für sich, andererseits hat sie die Aufgabe zu zeigen, wie aus einer verschiedenen Combination dieser Elemente die Differenzen in dem geistigen Leben der Einzelwesen sich ergeben.

Zwei Arten der constituirenden Thätigkeiten des Seelenlebens werden unterschieden, die aufnehmende, welche durch eine Einwirkung auf den Organismus bedingt ist, und die ausströmende oder spontane Thätigkeit, welche in Bewegungen des Organismus sich darstellt. Das Leben der Seele findet in dem Wechsel statt zwischen Aufnehmen und Ausströmen, der eine Circulation in sich selber ist.

In beiden Arten der Thätigkeiten, der receptiven und der spontanen, findet eine Differenz statt, insofern sie entweder in der Seele verbleiben oder sich auf etwas ausser der Seele beziehen. In der aufnehmenden Thätigkeit der Sinne entspringt daraus der Unterschied von Empfindung, dem Bewusstsein eines innern Zustandes. und der Wahrnehmung, dem Bewusstsein eines äusseren Objectes. In den Sinnen liegt daher ein doppelter Anfangsgrund, für die Entwicklung des objectiven Bewusstseins durch die Thätigkeit des Denkens, welche sich in der Sprache vollzieht und vollendet, und für die Entwicklung des subjectiven Bewusstseins in den geselligen Empfindungen, der Religion, der Naturgefühle und des Wohlgefallens an dem Schönen und dem Erhabenen.

Diese Differenz stellt sich gleichfalls dar im Wollen, der ausströmenden oder spontanen Thätigkeit, welche entweder in dem Wollenden verbleibt und sich selbst manifestirt in den Bewegungen des Organismus, oder auf die Umgestaltung eines äusseren Objectes gerichtet ist, um die Dinge dadurch sich anzueignen und sie in unsere Herrschaft zu bringen. Alle Kunst ist eine Selbstmanifestation der spontanen Thätigkeit, welche keinen Zweck ausser sich hat, die Wirksamkeit aber auf die äusseren Dinge in ihrem Besitzergreifen hat einen Zweck ausser sich. In den Sinnen sowohl wie in der spontanen Thätigkeit, welche von der Seele ausgeht, ist ein doppelter Anfangsgrund für die Entwicklung des objectiven und des subjectiven Bewusstseins auf der einen Seite und für die Kunst und die arbeitende Thätigkeit auf der andern Seite.

Aus den verschiedenen Combinationen dieser Elemente, den constituirenden Thätigkeiten, werden die Differenzen der Einzel-

wesen unter einander, in den Geschlechtsdifferenzen, den Temperamenten, den Charakteren und den Werthdifferenzen unter den Einzelnen, sowie die zeitlichen Differenzen der Einzelwesen in dem Wechsel von Schlaf und Wachen und den Lebensaltern abgeleitet.

Schleiermacher's Psychologie verfährt nicht abstract, sondern fasst die Seele auf in der Einheit des Ichs oder des Menschen in Beziehung auf den Organismus und seine Bewegungen. Die Betrachtungsweise ist concreter als sie meistens in der Psychologie stattfindet, welche die Extreme liebt des Materialismus oder des Spiritualismus, des blossen empiristischen oder des a priori'schen Verfahrens. Sie fasst die Vermögen der Seele als ihre constitutiven Thätigkeiten auf und scheidet von dieser Lehre, worauf die Psychologie oft allein sich beschränkt, die Untersuchung über das Leben der Seele, wie es sich specificirt bei dem Einzelwesen und wie es in seinem zeitlichen Verlaufe sich in wechselnden Zuständen und in verschiedenen Entwicklungsstufen darstellt. Schleiermacher's Psychologie zeigt wohl in ihren Grundzügen eine Uebereinstimmung mit seiner Ethik, sie werden aber zugleich in der Psychologie in der ihrer besonderen Aufgabe entsprechenden Weise angewandt.

Die Psychologie von Schleiermacher fällt nach unserer Auffassung unter denselben Titel, wie Kant's Lehre von den Vermögen der Seele. Indess die Behandlungsweise ist doch abweichender. Denn die Vermögen sind keine leere Möglichkeiten, sondern constitutive Thätigkeiten der Seele, welche als Elemente des Ganzen in einem relativen, und nicht in einem sich ausschliessenden, Gegensatze betrachtet werden. Wie überall bei Schleiermacher liegt auch seiner Psychologie eine Gesammtanschauung zu Grunde, worin seine Gedanken sich bewegen, ihre Bewegung hin und her kann wohl den Eindruck einer künstlichen Dialektik hinterlassen, wenn sie ausserhalb der Gesammtanschauung percipirt wird, nicht aber, wenn sie innerhalb derselben aufgefasst wird, vorausgesetzt, dass man überall nicht die freie Beweglichkeit des Gedankens als ein Hinderniss ansieht, um zum Verständniss einer Lehre zu gelangen, worüber sich nicht viel disputiren lässt, da dies am Ende ein Geschmacksurtheil ist.

Die Geschichte und das Leben der Seele.

Fichte. Schelling. Hegel. — Schopenhauer.

Die zweite Form der Psychologie in der Geschichte der Philosophie seit Kant, als Lehre von dem Leben der Seele in der Verwirklichung ihrer Bestimmung, als Construction der Geschichte des Bewusstseins aus seinem Begriffe, ist entstanden aus dem ethischen Idealismus von Fichte, sowohl was den Begriff des Geistes, als was die Behandlungsweise dieser Psychologie betrifft.

„Das Denken und Erkennen", sagt Kant, „ist nicht das Wesen des Geistes, sondern das Handeln und das Wollen." Damit tritt die Auffassung von Augustin und Johannes Duns Scotus wieder hervor. Der Wille hat das Primat und ist das wahre Sein und Wesen des Menschen.

Auf dieser Grundlage ist Fichte weiter fortgeschritten. Er nimmt einen andern Ausgangspunkt an in der Auffassung von dem Wesen des Geistes. „Von der Thatsache: ich finde mich wirkend in der Sinnenwelt, sagt er, hebt alles Bewusstsein an, und ohne dieses Bewusstsein meiner Wirksamkeit ist kein Selbstbewusstsein und ohne dieses kein Bewusstsein von etwas Anderen, das nicht ich selbst sein soll." Von dem Wirken und Handeln des Geistes geht Fichte aus als der ersten Thatsache des Bewusstseins, worauf er Alles gründet. Dadurch wird der frühere Standpunkt überschritten, der sich gründete entweder auf der Thatsache: Ich denke, oder auf der Thatsache: Ich empfinde. Die denkende Vernunft oder die empfindenden Sinne gelten als Wesen des Geistes. Dieser Standpunkt wird von Fichte überschritten, da er das Handeln als das Erste setzt. „Das praktische Ich ist das Ich des ursprünglichen Selbstbewusstseins. Ein vernünftiges Wesen nimmt sich unmittelbar nur im Wollen wahr und würde sich und demzufolge auch die Welt nicht wahrnehmen, wenn es nicht ein praktisches Wesen wäre. Das Wollen ist der wesentlichste Charakter der Vernunft, das praktische Vermögen die innigste Wurzel des Ichs." Von meinem Handeln weiss ich unmittelbar, dadurch, dass ich handle, und ich würde kein Bewusstsein von irgend etwas haben, wenn ich nicht ein handelndes Wesen wäre. Das unmittelbare Bewusstsein, dass ich handle und was ich handle, nannte Fichte eine intellectuelle

Anschauung. Sie ist das, wodurch ich etwas weiss, weil ich es thue. Dies unmittelbare Bewusstsein, eine Anschauung, ist die Grundlage und das Princip von Allem. „In ihr ist die Quelle des Lebens und ohne sie ist der Tod.“

Speculativ heisst die Philosophie, welche von Fichte ausgeht, weil sie sich gründet nicht auf Begriffen, sondern auf Anschauungen, auf einem unmittelbaren Bewusstsein des handelnden Geistes von sich. „Sowie ich überhaupt weiss, weiss ich, dass ich thätig bin.“ Dies ist die erste und principielle Thatsache des Bewusstseins, worauf alles Bewusstsein ruht. Die speculative Philosophie ist zur blossen Begriffsphilosophie erst geworden durch Hegel, da er Alles durch die Vermittelung des Denkens in blossen Begriffen erkennen wollte.

Der Begriff des Handelns tritt bei Fichte an die Spitze und wird die Grundlage der Betrachtung des geistigen Seins und Lebens. Dieser Begriff fehlte in der Philosophie von Cartesius bis Kant, woraus die Schwierigkeiten entstehen in der Lösung der Probleme. Durch das Handeln stehe ich nicht nur mit einer Aussenwelt in activem Verkehr, sondern es bedingt auch mein Bewusstsein. „Der Begriff des Handelns ist der einzige, der beide Welten, die für uns da sind, vereinigt, die sinnliche und die intelligible Welt. Was meinem Handeln entgegensteht ist die sinnliche, was durch mein Handeln entstehen soll, die intelligible Welt.“

Das Princip des Bewusstseins ist der Geist, hat die Philosophie seit Cartesius gesagt, entweder der denkende oder der empfindende Geist. Der Materialismus und der metaphysische Idealismus haben das Princip des Bewusstseins, den empfindenden und denkenden Geist erklären wollen aus seinen Bedingungen, entweder aus der Organisation der Materie, wobei zugleich die geistigen Thätigkeiten auf körperliche Vorgänge reducirt werden, oder aus den ursprünglich bewusstlosen Monaden. Beide Versuche enthalten ein transscendentes Verfahren, welches nicht zum Ziele führt.

Fichte schlägt einen andern Weg ein. Er geht nicht über das Bewusstsein hinaus, sondern in demselben zurück. Der Geist ist das Princip des Bewusstseins, weil er nicht bloss Bewusstsein, sondern zugleich Princip des Handelns ist. Bewusstsein ist nur möglich in einem aus sich selber thätigen, handelnden Wesen. Das Bewusstsein kann nicht gegeben, nicht mitgetheilt

werden wie eine Bewegung der Billardkugel, wie der elektrische Strom dem Leitungsdrahte, die Wärme dem Zimmer, das Licht dem Weltenraume. Nur der kann sich das Bewusstsein geben, dessen Bewusstsein es ist. Es stammt aus sich selber, seine Bedingung ist, dass das Ich aus sich selber handelt, sich selber setzt, die freie That des Ichs ist der Ursprung und die Bedingung von allem Bewusstsein. Das Ich setzt sich selber und weiss von sich durch sein eigenes Thun und Handeln. Das Ich ist das vorstellende nur, weil es zugleich das handelnde Ich ist, das wissende, weil es das wollende Ich ist.

Der Geist, das Ich, ist die Identität von Wollen und Wissen, von Handeln und Reflectiren. „Das Subject des Bewusstseins und das Princip der Wirksamkeit sind Eins." In dieser Identität liegt das Wesen des Ichs oder des Geistes. „Ich weiss von mir dadurch, dass ich bin, und ich bin dadurch, dass ich von mir weiss." Ich bin aber Alles, was ich bin, nur durch mein Thun und Handeln. Dadurch bin ich und dadurch bin ich ein Ich. Allem Wissen, Vorstellen, Denken, Bewusstsein liegt zu Grunde als seine Bedingung eine spontane, freie That und Handlung, eine von sich selber anfangende productive Thätigkeit. Was nicht aus sich existirt, lebt und handelt, kann kein Bewusstsein haben. Der Geist ist ein Reales, ein Wirken, Handeln und Thun und dadurch zugleich ein Ideales, ein Vorstellen, Denken und Wissen. Das Sein und Leben, Thun und Handeln, die Realität des Geistes bedingt sein Bewusstsein. Wäre er nicht selbst ein Reales, würde er von nichts Realem etwas wissen können. Er ist nicht die Hälfte seiner selbst, die, um es bildlich zu bezeichnen, von der Peripherie auf das Centrum zurückgehend schauende, vorstellende, denkende Thätigkeit, sondern zugleich die vom Centrum ausgehende, handelnde freie Thätigkeit, ohne welche die erste überall nicht möglich sein würde. Die Freiheit und Autonomie des Ichs ist der Ursprung und die Bedingung des Bewusstseins. Was Kant zum Wesen des Geistes nur hinsichtlich seiner moralischen Bestimmung machte, bildet nach Fichte das Wesen des Geistes schlechthin.

Zwei Momente liegen in dem Begriffe des Geistes wie Fichte ihn bestimmt hat. Alles, was der Geist ist, ist er durch seine That und Handlung, er setzt sich selber, und weiss von sich durch sein Handeln. Er ist die Identität von Subject und Object, von Sein und Wissen, zugleich „das Princip der Wirksam-

keit und des Bewusstseins.“ Er ist für sich dadurch, dass er durch sich ist. Er ist sich selber Object des Bewusstseins, er weiss von sich, heisst, er weiss von seinem Wollen, Thun und Handeln, und er weiss dadurch von sich, weil dasselbe das Handelnde und das Wissende, das Wollende und das Erkennende ist. Das zweite Moment aber in diesem Begriffe liegt darin, dass alles Wissen und Bewusstsein von etwas Anderem bedingt ist durch das Wissen und das Bewusstsein des Geistes von sich. Sein Bewusstsein von sich bedingt alles Bewusstsein von etwas Anderem. In aller Erkenntniss erkennt er zugleich sich, in allem Wissen weiss er zugleich von sich. Denn alles Bewusstsein ist bedingt durch das eigene Thun, Wollen und Handeln des Geistes.

Durch diesen Begriff des Geistes ist das Problem und die Form der Psychologie bedingt. Da alles Bewusstsein aus dem Handeln und Leben des Geistes entsteht, so erhält die Psychologie die Aufgabe, die Geschichte des Bewusstseins aus dem Wesen des Geistes und dem Endzwecke seines Lebens zu erkennen. Die Psychologie wird Geschichte, aber eine Geschichte, welche ihre Perioden, die Entwicklungsstufen in dem Leben des Geistes aus seinem Begriffe und seinem Endzwecke construiren muss.

Als Vermögenslehre kann die Psychologie innerhalb dieses Standpunktes nicht abgehandelt werden. „Das Ich ist nicht etwas, das Vermögen hat, es ist überhaupt kein Vermögen, sondern es ist handelnd; es ist, was es handelt und wenn es nicht handelt, so ist es nichts.“ Das Sein des Ichs ist sein permanentes Handeln, wodurch es zum Bewusstsein kommt. Der Begriff des Vermögens wird entfernt, und der Begriff des Handelns, der Energie, tritt an seine Stelle als das Wesen des Geistes. Ein Vermögen kommt nur durch eine äussere Ursache zur Wirklichkeit. Der Geist oder das Ich, wie Fichte dasselbe auffasst, ist das gerade Gegentheil von einem Vermögen. Es kommt durch sich selber zum Leben und zum Dasein, denn es ist nichts ausserdem, dass es sich selber setzt, handelt und thatkräftig ist. Schon Aristoteles hat diese Auffassung gehabt. Die Seele ist keine Dynamis, sondern Energeia und Entelecheia. Was Dynamis ist, ist keine Seele, sondern Materie, sie ist keine Materie, sondern That und Handlung.

Auch der Sensualismus wie die Mechanik des Vorstellens verwerfen den Begriff des Vermögens. Aber sie setzen nichts

an die Stelle als ein blosses Vermögen. Sie verwerfen alle Seelenvermögen bis auf das eine, der Sinne, welches man wohl das Seelenvermögen schlechthin nennen kann, das zur Wirklichkeit nur durch ein Aeusseres kommt, welches auf die Sinne wirkt. Sie sind in einer blinden Polemik befangen, da sie Alles aus den Sinnen und der Einwirkung auf die Sinne in der Seele wollen entstehen lassen, wodurch die Seele selbst zu einem blossen Vermögen, zur Dynamis, d. h. zur Materie, gemacht wird, weshalb es auch kein Wunder ist, dass aus einer solchen Psychologie sogleich der Materialismus entsteht, wenn der Geist des Dogmatismus in sie eindringt. An die Stelle des Vermögens der Seele, welche sie verwerfen, setzen sie nichts als das blosse Vermögen der Seele, die Sinne. Die Seele selbst ist nichts, als ein Vermögen, als eine Seele in potentia. Vernunft, Verstand und Wille können gar nicht als blosse Vermögen der Seele gedacht werden, ohne dass sie als eine Energie bestimmt wird, und indem dieser ursprüngliche aristotelische Begriff verworfen wird, noch dazu unter dem falschen Titel des Vermögens, bleibt von der Seele nichts weiter nach, als das etwaige Vermögen zu einer Seele, die Sinne.

Werden alle Vermögen der Seele verworfen bis auf das eine der Sinne, so wird das Bewusstsein ein blosses Accidenz von etwas Anderem, der grösste Zufall in der Welt, wobei es nicht viel darauf ankommt, ob der Geist ein Accidenz ist des Körpers in seiner Organisation des Gehirns, oder einer unbekannten Materie, wozu der Sensualismus neigt, oder eines Dinges an sich, eines Realen von dunkler Qualität. Denn ein Vermögen hat für sich gar kein Bestehen, und am allerwenigsten das Vermögen der Sinne. Ein Vermögen kann nur als Inhaltsbestimmung eines Wirklichen gedacht werden. Wenn die Seele aber selber nichts ist als das Vermögen der Sinne, woraus Alles erst durch eine äussere Einwirkung entstehen soll, so kann das Bewusstsein, welches daraus hergeleitet wird, auch nur ein Accidenz von etwas Anderem sein, denn die Seele hat gar keine Wirklichkeit, keine Realität in sich selbst, wenn sie das blosse Vermögen der Sinne ist. Auf dem dunklen Hintergrunde des Realen mit verborgenen Qualitäten, der unbekannten oder bekannten Seelenmaterie, kann keine Seele existiren noch entstehen. Die Dunkelheit ist nicht der Ort des Bewusstseins. Eine tabula rasa kann die Seele nicht sein, wenn sie nicht selbst diese Tafel

beschreiben kann, und sie kann sie nur beschreiben, wenn sie keine tabula rasa, kein blosses Vermögen der Sinne ist, sondern wenn sie in sich selbst eine Energie, That und Handlung ist. Nur in diesem Falle ist das Bewusstsein kein Accidenz von etwas Anderem, sondern das Prädicat desselben Subjectes, welches aus sich thätig ist, lebt und handelt. Princip des Bewusstseins kann nur sein, was Princip von spontanen Thätigkeiten ist. Die Seele ist kein elementarer Spiegel, worin die Dinge sich abspiegeln, wie Kühleborn, der Onkel der Undine, in de la Motte Fouqué's Märchen. Eine solche Reflexionsmaschine ist kein Geist und keine Seele, zur Reflexion, zum Bewusstsein kann sie nur kommen, wenn sie eine Energie und kein Spiegel ist, worin die Dinge sich sehen, sie aber nicht gesehen werden, wenn sie nicht selber sehen.

Der Geist ist causa des Bewusstseins, weil er überall eine causa ist und causa ist nichts, was nichts Seiendes an sich ist. Als causa hat Fichte den Geist aufgefasst, wodurch die vorhergehenden Begriffe ergänzt, berichtigt, revidirt werden. Denn Wille ist der Geist, das Wollen ist das Sein und Wesen des Geistes und der Wille ist eine causa des Bewusstseins und aus dem Bewusstsein. Dasselbe ist das Wollende und das Wissende, das Handelnde und das Erkennende. Der Geist ist kein regulatives, sondern ein constitutives Princip des Daseins, er ist kein Schmarotzer, der auf einem fremden Boden wächst und gedeiht, sondern aus sich selber stammt. Das Bewusstsein und der Wille können aus nichts Anderem als dem Willen und dem Bewusstsein erkannt werden, sie stammen aus sich selber.

Diesem Begriffe des Geistes gegenüber, den Fichte zuerst gegeben hat, ist der Streit des Sensualismus und Rationalismus der vorhergehenden Philosophie von untergeordneter Bedeutung. Ob Alles aus den Sinnen, den gegebenen Empfindungen, oder ob Alles aus der Vernunft, den mit dem Dasein des Geistes gegebenen Begriffen, entsteht, ist für diese beiden Richtungen ein nie zu schlichtender Streit, ein endloses Problem. Denn beide sehen den Geist als etwas Gegebenes an, und sind nur in Streit mit einander, ob das Gegebene besteht in den Sinnen oder in der Vernunft. Sie betrachten den Geist nur als ein Vermögen, entweder der Sinne oder der Vernunft. Der Sensualismus verwirft die Vernunft als ein Vermögen, wodurch angeborene Begriffe, Formen und Einrichtungen gegeben sein sollen,

der Rationalismus verwirft die Sinne als ein Vermögen blosser äusserer Empfänglichkeit. Beiden fehlt derselbe Begriff, dass der Geist wesentlich Energie, ein Handeln, Thun und Wirken in sich selber ist und dass das Bewusstsein nicht gegeben, sondern nur erworben werden kann durch die eigene That und Handlung des Geistes. Was er empfangen kann durch die Sinne oder durch die Vernunft, er hat es nur durch sein Sichselbersetzen.

Durch diese Auffassung von dem Wesen des Geistes ist die Form der Psychologie bestimmt. Ihr Gegenstand ist die Geschichte des Bewusstseins, das Leben der Seele, wie es aus ihren Thätigkeiten hervorgeht. Diese Form der Psychologie hat eine gewisse Uebereinstimmung mit den Intentionen der empirischen Psychologie. Sie will aus den Thatsachen des Bewusstseins, aus der Beobachtung und der Analyse des Gegebenen der inneren Erfahrung, der Beschreibung der Vorgänge in dem Leben der Seele ihre Erkenntniss gewinnen. Auch sie ist Geschichte, welche sich aber reducirt auf ein blosses Bruchstück der Empirie, der Beschreibung und der Erzählung von dem, was im Innern des Lebens sich vorfindet. Denn sie betrachtet die Seele als eine blosse Physis, als das blosse Vermögen der Empfänglichkeit durch ein Aeusseres, durch die Sinne. Es fehlt in der Seele das, was Geschichte machen kann, der Wille, die That, die Handlung, welche nur als Empfindungen angesehen werden. Die empirische Psychologie wird daher zur blossen Naturbeschreibung der Seele. In diesem Punkte geht die neue Form über die alte hinaus. Das Leben und die Geschichte der Seele sollen nicht bloss erzählt und beschrieben, sondern aus dem Begriffe des Geistes, seiner Bestimmung, dem Endzwecke des Lebens erkannt und verstanden werden. Sie soll die nothwendigen Entwicklungsstufen erkennen, wodurch das Leben der Seele sich ausbildet, um sein Ziel zu erreichen.

Die Thatsachen des Bewusstseins sind nur Thatsachen des Geschehens, die ihren Begriff nicht in sich selber haben, sondern empfangen aus ihren Ursachen, wodurch sie entstehen. Alle Causalerkenntniss besteht nur, meinte Hume, in Gewohnheiten des Vorstellens, alle Erklärungen sind transscendent und überflüssig, glaubte Condillac, alle unsere Gedanken sind nur Empfindungen, welche ich erlebe, die nichts erklären. Der Verzicht auf alle Wissenschaft ist das Endergebniss dieser empirischen Psychologie.

Die neue Form aber verzichtet nicht darauf, sondern will im Gegentheil die Psychologie als philosophische Wissenschaft, von dem Leben und der Geschichte das Bewusstsein als eine nothwendige Entwicklung aus seinem Endzwecke erkennen.

Fichte's Schrift: „Die Thatsachen des Bewusstseins" kann als eine Psychologie in dieser Form betrachtet werden. Sie geht aus von den Thatsachen des Bewusstseins, hat aber die Aufgabe, die nothwendigen Stufen in der Entwicklung des Bewusstseins darzustellen. Was der Geist seinem Begriffe nach ist, das freie und selbstbewusste Wesen, kann er nur durch sich selber, durch sein eigenes Leben in einer Reihenfolge von Entwicklungsstufen erreichen.

Die erste Periode enthält die Entstehungsgeschichte des Bewusstseins. Das allgemeine Leben kann nur in individueller Form zum Bewusstsein seiner selbst gelangen. Jedes Individuum, jede einzelne Seele weiss von sich in sich. Aber alle Individuen sind Formen eines allgemeinen Lebens, welches sich in Individuen spaltet und sich in ihnen concentrirt, woraus es sich erklärt, dass die Individuen nicht bloss von sich, sondern zugleich von einem Allgemeinen, das sich in allen darstellt, wissen.

Die zweite Periode in der Geschichte des Bewusstseins handelt von der sittlichen Welt, welche selbst aus dem Bewusstsein durch die That und das Leben der Individuen entsteht. Sie sind nicht bloss Formen des allgemeinen Lebens, welches sich in ihnen concentrirt, um zum Bewusstsein seiner selbst zu gelangen, sondern Individuen, welche eine sittliche Bestimmung haben, die sie nur durch ihre eigene That realisiren können. Causalität aus dem Bewusstsein ist Wollen und Handeln.

Die dritte Periode in dieser Geschichte ist der Abschluss des Ganzen in dem Bewusstsein von Gott. Das ganze Leben des Bewusstseins wird als ein Bild des Absoluten erkannt. Was Gott an sich ist, stellt in der Evolution, in der Geschichte des Bewusstseins, sich als ein Bild desselben dar. Das Ich, welches durch sein Handeln von sich weiss, gelangt zum Bewusstsein eines allgemeinen Lebens in sich, der sittlichen Welt, und des Absoluten. (Die Philosophie seit Kant, S. 311 u. f.)

An Fichte schliesst sich Schelling an. Sein „System des transscendentalen Idealismus" enthält eine Psychologie als Construction der Geschichte des Bewusstseins aus dem Begriffe des Geistes, „für welche das in der Erfahrung Niedergelegte nur

gleichsam als Denkmal und Document dient". Das Selbstbewusstsein ist ein Act, worin das Ich sich selber setzt und womit Alles gesetzt ist, was für das Ich Dasein hat. Das Ich entsteht beständig aus einem Streite entgegengesetzter Thätigkeiten der Production und Reflexion. Das Sein des Ichs ist ein ewiges Werden. In dem absoluten und vorzeitlichen Act der Entstehung des Ichs liegt eine Unendlichkeit von Handlungen, welche die Geschichte des Bewusstseins enthalten. Nur die Handlungen, welche Epoche machen in dieser Geschichte, soll das System des transscendentalen Idealismus ableiten. Das Ziel und die Vollendung des geistigen Lebens liegt aber nach Schelling weder im Erkennen noch im Handeln, sondern in der Kunst und der ästhetischen Anschauung. Denn alles Erkennen und Handeln bewegt sich nur in einer Differenz, wo entweder die Vorstellungen nach den Gegenständen, oder die Gegenstände nach den Vorstellungen sich richten sollen, und ihre Identität stets nur postulirt und nie gefunden wird. Im Schönen aber, im Kunstwerke wird das Unendliche im Endlichen, die ursprüngliche Harmonie und Identität von Subject und Object in einer Handlung dargestellt angeschaut. Die Kunst enthält die einzige und ewige Offenbarung des Unendlichen im Endlichen, welche im Schönen angeschaut, vom erkennenden und handelnden Geiste nie gefunden wird. (Die Philosophie seit Kant, S. 367).

Schelling ist aber nicht hierbei stehen geblieben, sondern hat diese Auffassung erweitert, wodurch er sie zugleich ergänzen wollte. Zu der Geschichte des Bewusstseins des Geistes oder Ichs fügt er hinzu eine Vorgeschichte. Diese Vorgeschichte ist die Natur. Sie liegt vor der Geschichte des Bewusstseins im Geiste und enthält die Voraussetzung und die Bedingung ihrer Möglichkeit und ihres Anfanges. Damit erweitert Schelling den Gesichtskreis in der Auffassung der Seele und des Geistes. Der Geist entsteht aus der Natur, die Seele kann nicht für sich, sondern nur aus dem Ganzen der Natur begriffen werden. Die Natur ist die Entstehungsgeschichte des Geistes. Das Bewusstsein entsteht aus dem Bewusstlosen, aus einem Naturprocesse geht dasselbe hervor. Schelling führt von Neuem den Begriff des Unbewussten ein zur Erklärung des Geistes. Der Anfang einer Intelligenz kann nicht intelligent sein, weil er nur die Möglichkeit der Intelligenz enthält. Geist und Bewusstsein können nicht für sich existiren, da sie ohne Kraft und Stärke

nicht zu denken sind, sondern setzen einen Grund voraus, woraus sie hervorgehen, der selbst noch ohne Bewusstsein ist und wirkt. Alles entsteht aus einer Natur, einem an sich verborgenen und dunklen Grunde der Existenz aller Dinge, welcher ohne Bewusstsein doch intelligent wirkt, da Geist und Bewusstsein daraus hervorgehen. Der Geist entsteht aus der Natur, weil beide an sich dasselbe sind. Es ist dieselbe Kraft, welche im Bewusstsein eine Welt von Gedanken erzeugt, die vorher ohne Bewusstsein in der Natur eine objective Welt erzeugt. Der Geist wird aus der Natur, weil sie an sich dasselbe ist, was der Geist ist. Schelling erreicht dadurch, dass der Geist nicht isolirt in der Welt existirt, sondern selbst zur Natur gehört, welche die Voraussetzung und Bedingung seines Werdens ist. Was in ihm zum Bewusstsein kommt, sind dieselben Thätigkeiten, welche in der Natur eine objective Welt hervorbringen. Der Geist weiss von sich, weil alles Bewusstsein aus seinen Thätigkeiten entsteht. Aber er weiss nicht bloss von sich, sondern erkennt in sich die Welt, welche aus denselben Processen entsteht, die auch das Producirende im Bewusstsein sind. Die Welt ist im Bewusstsein des Geistes, weil der Geist selbst in der Welt ist als das Producirende in der Natur.

Das Wesen der Seele und des Geistes kann daher nur aus einer Construction der ganzen Natur erkannt werden. Dies ist die Erweiterung, welche die Psychologie durch Schelling's Auffassung erfahren hat. Die Psychologie ist ein Theil der Naturphilosophie, welche sie zu ihrer Voraussetzung und Bedingung hat. In den Schriften über Psychologie in Schelling's Schule, wie in der Anthropologie von Steffens, in Carus Psyche, wird die Psychologie in Verbindung mit der Naturphilosophie abgehandelt, da die Seele nicht für sich, sondern nur nach ihrer Stellung in der Natur in ihrem Begriffe erkannt werden kann. Namentlich Carus hat in seiner „Psyche“ den Begriff des Bewusstlosen als Erklärungsprincip für das geistige Leben verwandt. Aus dem Bewusstlosen wird das Bewusste, aus dem Unbewussten das Bewusstsein, das Leben ist eine continuirliche Entwicklung zum Bewusstsein aus dem Nichtbewusstsein. Indess ist dieser Begriff bei Schelling kein bloss negativer Begriff, der als solcher nichts zu erklären vermag, da die Negation nur aus der Position ihren Begriff finden kann. Es ist aber darin bei Schelling eine Position enthalten. Er hat die Natur nicht bloss als eine Ne-

gativität, als die Verneinung des Geistes aufgefasst, sondern als eine Positivität und Realität, worin dieselbe Kraft und Thätigkeit wie im Geiste productiv ist. Das Handeln des Geistes, welches sein Bewusstsein bedingt, ist das Positive und Reale auch in der Natur, welches das Werden des Geistes und die ursprüngliche Entstehung des Bewusstseins bedingt.

Aus der Natur entsteht der Geist durch ihre fortschreitende Productivität, indem sie am Ende ihrer Entwicklung ein Product hervorbringt, worin das Ganze im Einzelnen sich darstellt, das Universum im Abbilde, die Welt im Kleinen enthalten ist. Die Bedingung der Seele ist ein ganzes und volles Sein. Daher hat Schelling noch in der letzten Darstellung seiner Philosophie die Seele definirt als die Einheit der drei Ursachen, welche als Materie, Form und Zweck in der Natur alle ihre Producte im Einzelnen hervorbringen. Weil die Seele Alles in ihrer Einheit in sich begreift, der Organismus, die Welt im Kleinen realiter ist, kommt in ihr die Natur selber zum Bewusstsein. Aus dem Realen entsteht das Ideale, aus dem Sein das Denken, wenn dasselbe das Ganze im Einzelnen in sich enthält, welches selber aus der Productivität der Natur am Ende ihrer Entwicklungen hervorgeht. Dies würde nicht möglich sein, wenn nicht die Natur an sich dasselbe wäre, was der Geist in uns ist. Die Natur wird Seele, weil das in ihr Wirkende dasselbe ist, was am Ende ihrer Evolutionen als Subject des Bewusstseins erscheint.

Von der Seele wird unterschieden der Geist. Die Seele ist Alles durch ihr Sein, durch ihren Ursprung aus den Naturprocessen, indem sie Alles als ein Empfangenes in sich enthält. Der Geist ist Alles durch seine eigene That, er setzt sich selber, um für sich zu sein. Der Geist ist das Wollen, wodurch er sich selber setzt und zum Selbstbewusstsein kommt. Das Selbstbewusstsein des Geistes ist durch einen absoluten Willensact bedingt, durch ein unmittelbares Handeln der Intelligenz auf sich selber. Aber Schelling kann nicht sagen, wie die Seele Geist wird. Die freie That, wodurch der Geist sich selber eine Wirklichkeit giebt, das Fürsichsein des Geistes, sein reines Selbstbewusstsein, die Ichheit ist nach Schelling ein unerklärbares, weshalb er das Fürsichsein des Geistes und die freie That nur als einen Abfall von Gott zu bestimmen weiss.

Die Seele kann Schelling aus der Natur begreifen, aber nicht den Geist als ein frei handelndes und seiner selbst be-

wusstes Wesen, das für sich existirt. Es beginnt damit eine andere Ordnung der Dinge, eine andere Welt, die sittliche Welt der Geschichte, welche nur aus sich selber, ihrem eigenen Gebiete der Empirie und nicht aus einem anderen hergeleitet werden kann. Schelling aber sucht das eine Gebiet aus dem anderen zu deduciren, und da diese Deduction unmöglich ist, sieht er den Geist selbst als einen Abfall im Universum an, worin das Böse seinen Ursprung hat. Dies nimmt er aus der Erfahrung und überträgt es auf die misslungene Deduction. Die freie That, das Fürsichsein des Geistes gilt eo ipso als Abfall, als das Böse. Ohne Zweifel kann der Geist nicht aus der Natur deducirt werden, denn er kann ohne die Erfahrung von seinem eigenen Leben, Wollen und Dasein so wenig wie die Natur ohne die Erfahrung von ihren Erscheinungen erkannt werden. Ein zweites Gebiet der praktischen und geschichtlichen Empirie ist vorhanden als Grundlage und Anfang eines neuen Erkenntnissgebietes. Statt dessen versucht man den Geist aus der Natur auf dem verkehrten Wege des speculativen Verfahrens zu deduciren, und reducirt ihn entweder auf die blossen physischen Bedingungen seiner Thätigkeiten und seines Lebens, oder da man gewahr wird, dass er doch etwas Anderes ist, erklärt man ihn als ein unbegreiflich Neues, das nur als Abfall von aller Natur gelten kann, worin der Ursprung des Bösen, das doch nur als eine Thatsache in der Erfahrung gegeben ist, liege. Alle Versuche seit Augustin, das Böse a priori zu construiren, sind ebenso vergeblich, wie die Deduction des Geistes aus der Natur, ohne zu gestehen, dass die naturkundige Empirie nur die Hälfte der Erfahrung ist, welche die geschichtliche und praktische Erfahrung nicht ersetzen kann. Diese vergeblichen Deductionen enthalten eine beständige Verwechselung des Erkenntnissgrundes mit dem Sachgrunde, von Thatsachen mit Begriffen.

Vor diesem gewaltsamen Verfahren von Schelling, das der Materialismus der Gegenwart in seiner Weise fortgesetzt hat, hat Fichte's Methode den Vorzug, dass sie sich gründet auf den Thatsachen der praktischen Empirie selber, und nicht zu einem transscendenten Verfahren übergeht, den Geist aus etwas Anderem als sich selber, gemäss den Thatsachen, wodurch wir von ihm wissen, herzuleiten. Fichte hat von Anfang an dies naturphilosophische Unternehmen, das der gegenwärtige Materialismus von daher überkommen hat, als ein unausführbares transscenden-

tes Verfahren, welches, wie der Erfolg zeigt, nicht zum Ziele führt, zurückgewiesen. (Der Anthropologismus, S. 42, J. G. Fichte, N. W. Bd. 3, S. 368.)

Die Folge von diesem Verfahren ist, dass alle Auffassungen von dem geistigen Leben, im Erkennen, Wollen und Handeln davon inficirt bleiben und am Ende nichts Anderes nachbleibt, als dasselbe zu revociren. Der Geist muss wieder Seele werden. Sein theoretisches und praktisches Leben hat nur die Bedeutung, den Abfall von der göttlichen Ordnung wieder aufzuheben, sein Selbstsein, seine freie That, sein Fürsichsein, welche das Böse an sich sind, müssen sich wieder verwandeln in das Sein des Geistes in der Natur als Seele, die Alles, was sie ist, durch ihre Empfänglichkeit ist. Das Leben des Geistes im Erkennen und Handeln hat keinen positiven Zweck, sondern nur den negativen der Befreiung von dem Bösen und dem Uebel aus seinem Abfalle, der zurückgenommen werden muss durch das Aufgeben des Selbstseins, der freien That, des Fürsichsein des Geistes. Die misslungene Deduction des Geistes aus der Natur führt nur dazu, auf den Anfang wieder zurück zu kommen, wodurch sie wohl revocirt, aber in der That nicht revidirt wird.

Schelling hat aber so wenig wie Fichte sich im Besonderen mit der Psychologie beschäftigt. Daraus folgt aber nur, dass sie die Psychologie nicht als eine besondere Disciplin behandelt haben, nicht aber, dass keine Psychologie in ihrer Philosophie enthalten sei. Es giebt kein System der Philosophie ohne einen Begriff der Seele, weshalb auch in jedem Systeme implicite eine Psychologie enthalten ist, deren Lehren durch seine verschiedenen Theile hindurch gehen.

Bei Hegel aber findet sich die Psychologie als ein besonderer Theil seines Systems in der Form, wie sie in dieser Richtung der Philosophie hervortritt. Ursprünglich hat Hegel die Psychologie als Construction der Geschichte des Bewusstseins aus seinem Begriffe dargestellt in seiner Schrift: Die „Phänomenologie des Geistes“, welche das geistreichste Werk von Hegel zugleich die Psychologie in dieser Form in umfassender Weise abhandelt. Die Phänomenologie des Geistes gilt als „erster Theil des Systems der Wissenschaft“, als Einleitung, um das Subject auf den Standpunkt der Philosophie zu erheben. Die Phänomene, die verschiedenen Formen des Bewusstseins, sollen als nothwendige Entwicklungsstufen aus dem Begriffe derselben

abgeleitet werden von der niedrigsten Stufe der sinnlichen Gewissheit bis zur höchsten Stufe der Religion, dem absoluten Wissen von Gott. Die Phänomenologie des Geistes von Hegel ist die umfassendste Psychologie, welche es giebt. Sie enthält zugleich eine Philosophie der Geschichte, da die nothwendigen Entwicklungsstufen des Bewusstseins als Epochen in der Geschichte des Geistes aufgefasst werden. Später aber hat Hegel die Phänomenologie des Geistes nicht mehr als den ersten Theil des Systems, als Einleitung in dasselbe, abgehandelt, sondern ihren Inhalt in dem dritten Theil des Systems selbst, der Philosophie des Geistes abgehandelt, und in seiner Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften die Psychologie als eine besondere Disciplin dargestellt, welche die Aufgabe, die ihr innerhalb dieser Richtung der Philosophie gestellt worden ist, lösen soll.

Hegel hat den Begriff der Psychologie eigenthümlich bestimmt als Lehre von dem subjectiven Geiste im Unterschiede von dem objectiven und dem absoluten Geiste. Der absolute Geist lebt in der Anschauung des Schönen, in religiösen Vorstellungen und in der adäquaten Erkenntniss der Wahrheit, welche die Vollendung enthält, wofür Kunst und Religion nur Vorstufen der Entwicklung sind. Der beschauliche Geist in der Kunst, der Religion und der Wissenschaft ist der Geist seinem Begriffe nach, und seine wahre Wirklichkeit und Vollendung.

Der objective Geist ist der handelnde Geist in der Rechtssphäre, dem Gebiete der Moralität und der Gemeinschaft der Familie, der bürgerlichen Gesellschaft und dem Staate. Indem er seiner Freiheit Objectivität giebt, bringt er eine objective Welt hervor als Gegenstand seiner Beschauung in der Kunst, der Religion und der Wissenschaft, und ist daher nur der Weg, der zu diesem Ziele hinführt und das Mittel, die wahre Existenz des Geistes zu erreichen. Der objective, der handelnde Geist ist daher die zweite Stufe in der Entwicklung des Geistes, welche zum Ziele hat die dritte in der Kunst, der Religion und der Wissenschaft.

Die erste Stufe in der Entwicklung des Geistes ist der subjective Geist als Gegenstand der Psychologie, welche daher den ersten Theil der Philosophie des Geistes neben der Naturphilosophie und der Logik bildet, welche die drei Theile des Systems der Philosophie enthalten, die das Absolute in der Logik als das System der Begriffe betrachtet, das aller Entwicklung der

Natur und des Geistes zu Grunde liegt, welches in der Natur bewusstlos in der Form der Nothwendigkeit und Zufälligkeit, im Geiste aber mit Freiheit und Bewusstsein zur Wirklichkeit gelangt. Die gesammte Wirklichkeit ist ein ewiges Werden, eine unendliche Entwicklung, welche vermöge des Begriffes des absoluten Werdens stattfindet. Diese Evolutionslehre ist die Weltanschauung, welche der Hegel'schen Philosophie und seiner Psychologie zu Grunde liegt. Was Hegel eigenthümlich ist, besteht in der dialektischen Methode, wodurch er diese Weltansicht durch das gesammte Gebiet der Begriffe folgerichtig durchzuführen versucht hat. Alles wird aus einander mit innerer Nothwendigkeit, eine Stufe der Entwicklung geht durch sich selber über in eine andere. Denn Alles ist nur dem Grade nach von einander unterschieden, aus dem niederen Grade geht der höhere mit innerer Nothwendigkeit hervor. Hegel hat dies auch auf das Denken und die Begriffe übertragen, der eine Gedanke und Begriff geht über in den andern, den er selbst zu seiner Ergänzung nothwendig erzeugt. Diese Dialektik Hegel's, die die richtige Consequenz der Evolutionslehre ist, ist aus der Mode gekommen, die Evolutionslehre aber selbst hat der Materialismus in's Populäre übersetzt, und verwendet sie, wie man es nennt, empirisch; an dem Leitfaden der Thatsachen der Empirie wird der Gedanke fortgezogen, um seine Hypothese der Evolutionslehre darin zur Anwendung zu bringen.

An die Stelle des Begriffes des Handelns, der bei Fichte das Princip war, ist der Begriff des Werdens getreten. Schon bei Schelling ist dies der Fall, weniger in der ersten Periode der Entwicklung seiner Philosophie, wo er sich mit Fichte in Uebereinstimmung wusste, mehr aber in der zweiten und der Periode, in der Identitätslehre und in der negativen und positiven Philosophie. Bei Hegel aber herrscht diese Auffassung von Anfang an. Das Werden ist das Schicksal, das die Dinge erleiden. Es erfolgt nichts aus einer Ursache, denn das unendliche Werden hat keinen Anfang und kein Ende, sondern aus dem Begriffe der Dinge. Sie werden vermöge ihres Begriffes, wonach Alles gradatim in einander übergeht. Alle Erklärung und Erkenntniss besteht nur darin, den Process des Werdens dialektisch zu construiren, oder seitdem diese Kunst ausser Gebrauch gekommen ist, denselben empirisch zu beschreiben. Es kommt nur darauf an, die Stufe der Entwicklung in ihrer Reihenfolge

zu finden, woraus alle Erkenntniss beschafft ist. Das unendliche Werden ist weder ein physisches noch ein ethisches Geschehen, welches aus Ursachen entspringt, sondern nur ein logisches Werden in der Aufeinanderfolge der Begriffe. Das Werden der Dinge ist nur ein logischer Process. Das Werden wird aus dem Werden selber erkannt und begriffen dadurch, dass man seine Reihenfolge construirt und Alles als eine Stufe in der unendlichen Entwicklung nachweist. Hierin liegt auch der Grund, dass im Empirismus an die Stelle der dialektischen Logik Hegel's die mittelalterliche formale Logik gesetzt worden ist, deren Technik für alle Erkenntniss hinreicht, sobald diese in nichts Anderem besteht, als in dem blossen Formalismus, das Werden aus dem Werden durch die Aufzählung und Beschreibung seiner Entwicklungsstufen nach dem Principe der Evolutionslehre zu erklären. Das Organon der materialistischen Evolutionslehre ist die scholastische formale Logik geworden, da sie alles Werden der Dinge auf einen blossen logischen Process wie die dialektische Logik Hegel's reducirt. Der Unterschied besteht allein darin, dass, wenn Hegel's Streben darauf gerichtet war, in der Form von Begriffsentwicklungen diesen Process darzustellen, man sich nur damit begnügt, durch das blosse in Erfahrung bringen des Werdens die Erkenntniss derselben zu gewinnen.

In dieser Auffassung von dem Processe des Erkennens liegt auch der Grund, warum die Evolutionslehre die Realität der Kraft und des Vermögens der Dinge verwirft, oder vielmehr sie auf blosse Entwicklungsstufen des Werdens reducirt. Das Werden ist nicht durch die bleibenden Kräfte der Dinge bedingt, woraus es als eine Wirkung zu begreifen ist, sondern, da das Werden selbst aus dem Werden erkannt wird, können alle Kräfte und Vermögen auch selber nur Entwicklungsstufen des Werdens sein, welche gradatim in einander übergehen. Es erfolgt Alles von selbst aus der verhängnissvollen Nothwendigkeit des Werdens, das alle Dinge als ihr Schicksal erleiden. Denn es ist der Begriff des Werdens, dass eins aus dem andern hervorgeht und in Folge dieses Begriffes geschieht Alles mit logischer Nothwendigkeit, welche an die Stelle der causalen Nothwendigkeit tritt, wonach alles Geschehen und Werden nicht bloss durch den Begriff derselben, sondern durch die bleibenden und immanenten Kräfte der Dinge bedingt ist. Die Verwerfung der Realität der Kräfte oder ihre Zurückführung auf blosse Entwicklungs-

stufen des Werdens ist eine nothwendige Folge des Princips der Evolutionslehre, dass das Werden an sich unendlich und aus sich selber zu erklären sei, wodurch es zu einem blossen logischen Processe wird.

Der subjective Geist, wovon die Psychologie handelt, entsteht aus der Natur. Sie ist das Werden des Geistes. Der Geist hat für uns die Natur zu seiner Voraussetzung, woher er kommt, er existirt nur, sagt Hegel daher, „als Zurückkommen aus der Natur“. Beständig entsteht der Geist aus der Natur, welche er vorher bewusstlos hervorbringt, um darin die Objecte seiner Gedanken vor sich zu haben. Am Ende ihrer Production kommt er selbst zum Bewusstsein aus der Wirklichkeit, welche er vorher erzeugte.

Das Wesen des Geistes aber besteht in der Freiheit, wie die Schwere die Substanz der Materie ist. Hieraus entsteht das Problem der Psychologie zu zeigen, wie der Geist aus der Natur entstanden, durch seine eigene Entwicklung zur Freiheit gelangt. Dieses Ziel wird durch verschiedene Entwicklungsstufen erreicht, wonach die Wissenschaft von dem subjectiven Geiste in drei Theile zerfällt, in die Anthropologie, die Phänomenologie des Geistes und die Psychologie im engeren Sinne.

Der Geist, aus der Natur entstanden, existirt zuerst als Seele im Leibe, selbst abhängig von der äusseren Natur. Davon handelt die Anthropologie. Auf der höheren Stufe der Entwicklung erscheint der Geist im Bewusstsein, womit die Phänomenologie des Geistes sich beschäftigt. Die Psychologie im Besonderen zeigt, wie der Geist auf der dritten Stufe seiner Entwicklung durch seine Thätigkeiten des Erkennens und Begehrens zur Freiheit gelangt und damit seiu Ziel als subjectiver Geist erreicht. Aus dem Wesen des Geistes, dass er seinem Begriffe nach frei ist, wird sein Leben und seine Entwicklung abgeleitet. Alles ist nur eine Entwicklungsstufe zur Verwirklichung des Begriffes des Geistes, die von selbst in einander übergehen sollen. Wenn man hierbei von Hegel's oft künstlicher und gewaltsamer Dialektik absieht, welche Thatsachen zu blossen Begriffen macht, so bleibt nichts weiter nach als die Darstellung einer Geschichte, wie die Natur Seele, die Seele Geist und der Geist freier Wille wird. Das Schema ist auch bei Schelling vorhanden, bei Hegel tritt es nur etwas künstlicher und verwickelter durch die Anwendung seiner dialektischen

Methode hervor, die als eine Begriffsentwicklung darstellen will, was nichts weiter ist, als eiu thatsächlicher Process, von dem man aber annimmt, dass er sich von selbst versteht, nach dem Priucipe der Evolutionslehre, dass das Werden aus dem Werden, ohne die bedingenden Kräfte der Dinge, welche werden, sich erkläre.

Die Anthropologie handelt von der Abhängigkeit des Geistes von der Natur, welche in den Racen- und Völkerverschiedeuheiten, den Temperameuten, dem Lebensalter und dem Wechsel von Schlaf und Wachen hervortritt. Sie werden aber uur aufgefasst als Momente des Werdens der fühlenden Seele, welche sich von diesen uatürlichen Beschränkungen befreit und dadurch zum Bewusstsein kommt. Das Bewusstsein entsteht aus dieser bewusstlosen Natur der Seele, welche sie durch ihreu Ursprung empfängt, mau erfährt nur nicht wie. Die physischen Differenzen empfängt der Mensch durch seine Geburt, sie sind aber nicht Momente des Werdens der fühlenden Seele, welche zum Bewusstsein gelangt, sondern influiren beständig auf das Leben und die Entwicklung der Seele als äussere Causalitäten, und setzen das, was sie bedingen, voraus, sind aber uicht Momente des Werdens der Seele. In der That fehlt in dieser Auffassung der Gesichtspunkt, von welchem aus sie zu betrachten sind, da ihr Einfluss durch das gesammte Leben der Seele hindurch geht, welches gar nicht zur Erkenntniss kommt, wenn sie uur als Momente des Werdeus der Seele aufgefasst werden. Die Natur wird in jedem Augenblick Seele, wo ein Mensch geboren wird, wodurch es zugleich bestimmt ist, dass er einer Race, einem Volke, eiuem Geschlechte angehört, Temperament und andere Anlagen empfängt. Dies Werden für uns besagt aber nichts weiter, als dass dadurch etwas wahrnehmbar geworden ist, dessen Erklärung erst aus den objectiven Bedingungen des Werdeus für uns gefunden werden kann, nicht aber in dem Werden für uns enthalten ist. Das blosse passive Werden und Geschehen kann nicht aus sich selber, seiuer blossen Reihenfolge erkannt und erklärt werdeu.

Der zweite Theil handelt vou der Erscheinung des Geistes im Bewusstsein. Das Bewusstsein ist das äussere von einer gegenständlicheu Welt, das Selbstbewusstsein und die Vernunft, oder das allgemeine Bewusstsein, welche als drei auseinander hervorgehende Entwicklungsstufen des Geistes gelten, wodurch

er selbst zur Wirklichkeit kommen soll. In der That sind sie keine Entwicklungsstufen, sondern dasselbe eine Bewusstsein, dessen Verschiedenheit nur in seinen Objecten liegt, worin ausserdem ein Wechsel ist, je nachdem der Geist von sich oder von einem andern Objecte, von sich als einem einzelnen Wesen oder von einem Allgemeinen weiss, denn diese Momente sind stets nur in einem Wechsel vorhanden, da das eine Moment nie völlig in dem andern fehlen kann, ohne dass eine völlige Verdunkelung und Transscendenz im Bewusstsein eintritt. Als Entwicklungsstufen des Bewusstseins aufgefasst, führen sie zu irrigen Meinungen und Annahmen, dass gradatim ein Selbstbewusstsein in ein Bewusstsein eines äusseren Objectes und umgekehrt übergehen könnte. Das Bewusstsein des Geistes von sich wird niemals ein Bewusstsein von etwas Anderem und umgekehrt, noch wird das Bewusstsein von etwas Singulärem ein Bewusstsein von etwas Allgemeinem und umgekehrt. Nur in der Verwirrung und im Irrthum ist dies möglich, welche falsche Meinungen sind, die der Sache nicht entsprechen. Das Bewusstsein hat keine Arten, sondern ist stets dasselbe eine Bewusstsein, denn nur sein Inhalt und Gegenstand kann ein verschiedener sein, welcher durch das Sein des Gegenstandes und seine Natur bedingt ist.

Das äussere Bewusstsein soll durch die drei Stufen des sinnlichen Bewusstseins, der Wahrnehmung und des Verstandes sich entwickeln. Die erste Stufe weiss nur von der Existenz, die Wahrnehmung von den Eigenschaften der Dinge und der Verstand von den Kräften, dem Wesen und den Gesetzen der Erscheinungen, wodurch eine Gedankenwelt von Gegenständen entsteht, welche das Bewusstsein selber nicht hervorgebracht hat. Hierbei wird aber willkürlich davon abstrahirt, dass die Empfindung, die Wahrnehmung und der Verstand ebenso gut auf das Innere als das Aeussere sich richten können, und dies in der That von Anfang an der Fall ist, weshalb das Hinüberreden aus dem Einen in das Andere nur ein dialektisches Kunststück eines einseitigen Idealismus ist. Das Ich wird so wenig aus dem äussern Bewusstsein, wie das Nicht-Ich aus dem Bewusstsein des Innern. Die Unterscheidung von Ich und Nicht-Ich bedingt von Anfang an alles Bewusstsein, es würde nie aus der Verwirrung und dem Irrthum heraus kommen, wenn es mit der Verwechslung beider oder nur mit einem von beiden den Anfang gemacht hätte, wo das andere als ein Accidentelles oder als eine blosse Modification

desselben hinterher hinzukommt. Begriffliche und nothwendige Unterscheidungen sind keine Entwicklungsstufen.

Aus dem Bewusstsein soll das Selbstbewusstsein entstehen, weil in dem Bewusstsein selbst ein Widerspruch und eine Beschränkung liege, aus dessen Aufhebung und Ergänzung das Selbstbewusstsein entsteht. Denn der Geist hat die Gegenstände seines Bewusstseins nicht hervorgebracht, worin eine Beschränkung und ein Widerspruch liegt, weshalb in ihm das Streben, die Gegenstände seiner Gedanken selbst hervorzubringen, oder die Begierde entsteht, wodurch aus dem Bewusstsein das Selbstbewusstsein hervorgehen soll. Den Inhalt des Selbstbewusstseins bildet die Begierde.

Aus dem Selbstbewusstsein entsteht das allgemeine Bewusstsein oder die Vernunft durch einen Streit der selbstbewussten Wesen mit einander, in dem Kampfe zwischen Herrn und Knecht, um die Anerkennung eines fremden Selbstbewusstseins, in dem jeder den andern sich anzueignen sucht. Dieser Kampf endet damit, dass das eine Selbstbewusstsein das andere als gleichberechtigt anerkennt. Sie wissen sich als selbstbewusste Wesen vereinigt in dem allgemeinen Bewusstsein der Vernunft, welches die Einheit des Bewusstseins und des Selbstbewusstseins wird. Die Vernunft ist das Wesen des Geistes, wozu er durch seine Entwicklungsstufen gelangt. Das Werden für uns gilt als ein Werden an sich.

Aus der Vernunft wird der freie Geist, indem er den Inhalt seines Bewusstseins durch seine Thätigkeiten als theoretischer und praktischer Geist formt. Von den Formen des theoretischen und praktischen Geistes handelt die Psychologie im engeren Sinne.

Der erkennende Geist entwickelt sich, indem er durch drei Entwicklungsstufen hindurchgeht, welche die Momente des Erkenntnissprocesses sind. Die erste Stufe ist die Anschauung, worin der Inhalt der Empfindung in den Formen des Raumes und der Zeit als ein Aeusseres aufgefasst wird. Die zweite Stufe ist die Vorstellung der Erinnerung, der Phantasie und des Gedächtnisses, wodurch der Geist in sein Inneres aufnimmt, was er als ein Aeusseres im Raume und in der Zeit anschaut. Das Anschauen wird zum Vorstellen und das Vorstellen zum Denken, welches die höchste Stufe in der Entwicklung des erkennenden Geistes ist. Durch das Denken wird als ein Gegen-

ständliches erkannt, was der Geist vorher angeschaut und vorgestellt hat. Die Anschauungen werden Vorstellungen und die Vorstellungen Gedanken und Begriffe durch die Entwicklung des erkennenden Geistes. Sie sollen nur Grade der Entwicklung sein und demnach in einander übergehen. Durch die Vermittlung des Denkens macht der Geist Alles zu seinem Eigenthum, was er ursprünglich empfängt und als eine Bestimmtheit in sich findet.

Den Inhalt seines Denkens sieht der Geist durch sein Handeln zu verwirklichen. Die erste Stufe in der Entwicklung des praktischen Geistes ist das Gefühl der Lust und Unlust, des Angenehmen und des Unangenehmen, woraus als zweite Stufe der Entwicklung des praktischen Geistes die Triebe, die Leidenschaften und die Willkür in ihrer Wahl hervortreten. Die dritte Stufe soll die Glückseligkeit sein in der willkürlichen Befriedigung der Triebe und Bedürfnisse.

In dem Streben nach der Glückseligkeit gelangt der praktische Geist nicht zur Freiheit, sondern er bleibt abhängig von seinen natürlichen Bedürfnissen und den gegebenen Gegenständen zu ihrer Befriedigung. Der freie Geist ist die Einheit des theoretischen und des praktischen Geistes. Frei ist der Wille, dem der Wille selbst Gegenstand ist, der Geist, der sich selber frei weiss und sich als diesen seinen Gegenstand will. Der freie Wille ist der Wille, der die Freiheit will, welche er im Bestreben nach der Glückseligkeit nicht findet, worin er vielmehr sich abhängig findet. (Die Philosophie seit Kant, S. 437 u. f.)

Die Freiheit ist das Wesen des Geistes, wozu er durch seine Entwicklung als Seele aus der Natur, als Vernunft aus dem Phänomenen des Bewusstseins, und als der Wille, der die Freiheit will, aus den Entwicklungsformen des erkennenden und begehrenden Geistes gelangt. Der subjective Geist in seiner Entwicklung aus der Natur zum freien Geiste, bildet den Inhalt der Psychologie nach Hegel. Sie ist keine Lehre von dem Vermögen der Seele, wodurch ihr Leben und ihre Entwicklung bedingt ist, und woraus dasselbe erkannt wird, noch ist sie eine Mechanik des Vorstellens, welches aus den Einwirkungen auf die Sinne entspringt, sondern eine Entwicklungsgeschichte des Geistes aus der Natur. Die Vermögen der Seele sind die Entwicklungsstufen ihres Werdens aus der Natur, und was sie wird, ist nicht durch die äusseren Einwirkungen, sondern durch ihren

Ursprung und ihren Begriff als freier Geist bestimmt, woraus ihre immanente Entwicklung hervorgeht, indem sie die durch ihren Ursprung empfangene Bestimmtheit ihrem Begriffe oder ihrem Zwecke gemäss in sich verwirklicht. Der subjective Geist als Gegenstand der Psychologie ist ein Mittelglied zwischen der Natur, dem Reiche der äusseren Nothwendigkeit, und dem objectiven Geiste, der der Freiheit durch sein Handeln in der Rechtssphäre, in dem Gebiete der Moral und der Gemeinschaft des Staats und der Familie Objectivität giebt. Diese Psychologie ist weder Physik noch Metaphysik der Seele, sondern sie steht in der Mitte zwischen der theoretischen und der praktischen Philosophie und enthält eine Anwendung beider Betrachtungsweisen der theoretischen und praktischen Philosophie, der Physik und der Ethik, indem sie das Leben der Seele auffasst als durch ihren Ursprung aus der Natur bestimmt und zugleich darin die Verwirklichung eines Endzweckes, der Freiheit, als des Wesens des Geistes, erkennt, wodurch die Entwicklung aus der Natur bestimmt ist.

Sobald die Psychologie als eine besondere Disciplin für sich behandelt wird, zeigt es sich, dass sie angewandte Philosophie ist, die ihre physische oder zugleich ihre ethische Erklärungsart auf die Thatsachen des Bewusstseins anwendet. Ausserdem gehen die psychologischen Lehren durch alle Theile des Systems der Philosophie hindurch. In Hegel's Psychologie gelangt aber diese Behandlungsweise nicht zu ihrer richtigen Gestalt, da die Psychologie als ein Mittelglied und als ein Uebergang abgehandelt wird zwischen der Naturphilosophie und der praktischen Philosophie, der Physik und der Ethik, wobei es verschwiegen bleibt, dass sie in Wahrheit nur eine angewandte Philosophie ist, woraus eine Unsicherheit und ein Schwanken in ihrem Verfahren entsteht. Sie soll etwas leisten, was sie doch nicht zu vollführen vermag, den Uebergang darstellen von der Natur zum handelnden objectiven Geiste. Die Natur ist in Hegel's Auffassung schon für sich das Werden des Geistes. Die Psychologie wiederholt nur diesen Process, indem sie nochmals das Werden des Geistes aus der Natur zeigt, wofür sie nur ein anderes Material hat, wodurch dieser Process exemplificirt wird. Andererseits soll die Psychologie doch nicht zur Naturphilosophie, sondern zur Philosophie des Geistes gehören, und es wird ihre Erklärungsweise anticipirt, indem sie für die Psycho-

logie zur Anwendung kommt, da aus dem Wesen des Geistes, seiner Freiheit, die Naturentwicklung der Seele abgeleitet werden soll. Daher gewinnt die Psychologie keine Sicherheit in ihrem Verfahren, weil es verschwiegen wird, dass sie eine Anwendung ist der physischen und ethischen Erklärungsweise auf das Leben der Seele und die Thatsachen des Bewusstseins, und sie etwa als Uebergang und als eine Gradation behandelt, was dies nicht ist. Denn Freiheit und Bewusstsein, welche das Wesen des Geistes bilden, sind keine Gradationen und Entwicklungsstufen der Nothwendigkeit und der Bewnsstlosigkeit. Die Freiheit ist kein höherer Grad der Nothwendigkeit, und das Bewusstsein kein höherer Grad des Unbewussten, sie können nicht in einander übergehen, ohne dass ein Drittes ist, von welchem sie entweder als wechselnde Zustände oder als verschiedene Seiten des Daseins erkannt werden, welches durch vorhergehende Erfahrung ihrer Thatsächlichkeit bedingt ist. Die Psychologie erzwingt durch eine gewaltsame Dialektik der Begriffe den Uebergang von der Natur zum freien handelnden Geiste, welche sie als Endpunkte ihrer eigenen Vermittlung voranssetzt und in sich nur zur Anwendung bringt. Freiheit nnd Nothwendigkeit sind Arten der Causalität des Geschehens, welche durch eine verschiedene Erfahrung bedingt sind, und die wechselnden Zustände des Bewusstseins nnd seine continuirliche Entwicklung finden nicht vermöge des Begriffes des Werdens, sondern in Folge causaler Bedingungen statt.

Wenn das Verfahren in dieser Form der Psychologie auch mangelhaft ist, so liegt doch in ihrem Inhalte eine Ergänznng zu den übrigen Formen der Psychologie. Sie handelt von dem Leben der Seele, den wechselnden Zuständen desselben und der continuirlichen Entwicklung zum Bewusstsein und im Bewusstsein. Dies lässt sich weder unter dem Begriff des Vermögens, noch unter dem Begriff der Mechanik des Vorstellens subsumiren, es ist in diesen Formen der Psychologie gar kein Ort vorhanden für diese Materien, weshalb sie, wenn sie zufällig mit in Betracht gezogen werden, stets an unrechtem Orte zur Sprache kommen. Das Leben der Seele findet in wechselnden und periodischen Zuständen statt, welche von natürlichen und geschichtlichen Bedingungen abhängig sind, und weder vermittelst der Mechanik des Vorstellens aus den Sinnen, noch aus dem Vermögen der Seele ausserdem erkannt nnd begriffen werden kann. Es gehört

dahin, was Hegel unter dem Titel Anthropologie und Phänomenologie des Geistes abhandelt, wie die Temperamente, die Lebensalter, die nationalen und sexuellen Differenzen, der Wechsel von Schlaf und Wachen, Traum und Nachtwandel, die Seelenkrankheiten u. a. regelmässige und unregelmässige Perioden im Leben der Seele, die weder aus den Sinnen noch aus dem Vermögen der Seele hervorgehen, und nur gewaltsam darunter subsumirt werden können. Wenn daher auch die Psychologie in dieser Richtung, wie sie in der Schelling'schen und Hegel'schen Philosophie behandelt worden ist, in ihrem Verfahren ungenügend und mangelhaft ist, so enthält sie doch durch ihren Inhalt, den sie zu ihrem Gegenstande gemacht hat, eine Ergänzung zu den übrigen Formen der Psychologie, welche ohne diese Ergänzung selbst nur Theile des Ganzen sind.

Schopenhauer bildet eine Opposition gegen die Philosophie von Fichte, Schelling und Hegel nicht nur dadurch, dass er die Welt aus sich selber begreifen will, sondern auch in der Auffassung von dem Wesen der Seele und des Geistes. „Das Wesen an sich des Menschen kann nur im Verein mit dem Wesen an sich aller Dinge, also der Welt verstanden werden. Mikrokosmus und Makrokosmus erläutern sich nämlich gegenseitig, wobei sie als im Wesentlichen das Selbe sich ergeben. Diese an das Innere des Menschen geknüpfte Betrachtung durchzieht und erfüllt die ganze Metaphysik in allen ihren Theilen, kann also nicht wieder gesondert auftreten, als Psychologie“ (Parerga und Paralipomena, B. II., S. 20). Die Psychologie ist der Metaphysik jedoch nicht bloss in allen ihren Theilen immanent, sondern Schopenhauer macht die Psychologie selber zur Metaphysik der Wissenschaften, da er die Welt als Wille und Vorstellung begreifen will. „Alles ist Wille und Vorstellung und ausserdem sei nichts bekannt.“ Der Makrokosmus wird aus dem Mikrokosmus, die Welt wird aus dem Menschen begriffen. Schopenhauer will die Welt nachgewiesen haben als „Makroanthropos“. Der Mensch ist der Constructionspunkt der Welt. Alles in der Welt wird in Analogie mit dem Menschen, mit den psychologischen Thatsachen der Vorstellung und des Willens interpretirt. Die äussere Erfahrung wird durch die innere verstanden und begriffen, indem die Thatsachen der innern Erfahrung als erklärende Principien eo ipso gelten.

Schopenhauer zerlegt die Seele in zwei für sich bestehende

Elemente, den Willen ohne Bewusstsein und das Bewusstsein ohne Willen. Der eine Begriff excludirt den andern. Der Wille ist an sich blind, ohne Bewusstsein, ein „unaufhaltsamer Drang“ und Trieb in's Unendliche, ein endloses Streben, um zu leben und zu existiren. Er soll das Wesen und die Substanz aller Dinge sein.

Das Bewusstsein ist für sich etwas Secundäres, ein blosses Accidenz, welches hinterher, bedingt durch die Bildung der Nerven und des Gehirns, hinzutritt. „Das Subject des Erkennens ist nichts Anderes als der Focus, in welchem alle Gehirnkräfte zusammen laufen.“ Beide Elemente sollen daher auch im Menschen einen verschiedenen Ursprung haben, der Wille stamme vom Vater, die Intelligenz von der Mutter.

Durch diese Zerlegung der Seele in zwei für sich bestehende Elemente wird ihre Einheit, sie selbst aufgehoben und von Schopenhauer zu dem „Weltwunder schlechthin“ gemacht. Wie Wille und Bewusstsein im Ich eine Einheit bilden, sei nicht zu erklären. Es ist nicht zu erklären, wenn beide als contradictorische Gegentheile sich zu einander verhalten, der Wille das Bewusstsein und das Bewusstsein den Willen verneint. „Das Ich ist nur pro tempore das identische Subject des Erkennens und des Wollens.“ In der That ist das Ich, die Seele, der Geist, eine Composition aus zwei für sich existirenden und völlig ungleichartigen Elementen, dem an sich blinden und bewusstlosen Willen, der die Substanz aller Erscheinungen sein soll, und dem willenlosen Bewusstsein, welches ein zufälliges Accidenz ist, dessen Existenz bedingt ist durch den Organismus, „die Breimasse des Gehirns“.

Wenn nicht dasselbe das Wollende ist, was das Wissende ist, das Handelnde nicht dasselbe ist, was das Erkennende ist, oder wenn dies nur pro tempore durch einen Zufall und durch ein Wunder, welches contradictorische Gegentheile verbindet, stattfindet, wird damit der Begriff der Seele und des Geistes aufgehoben, der nicht aus zwei völlig diversen Elementen, welche sich ausschliessen, wovon das eine eine Substanz, und das andere ein zufälliges Accidenz sein soll, zusammengesetzt werden kann. Eine untheilbare Einheit ist das Wesen des Ichs, der Seele und des Geistes, welche durch die willkürliche Begriffsspaltung von Willen und Bewusstsein aufgehoben wird.

Aus dieser Auffassung von Schopenhauer entsteht eine Psy-

chologie, welche weder den Begriff der Seele, noch den Begriff der Welt, wenn sie als Constructionsmittel analogisch für ihre Erkenntniss gebraucht wird, erklären kann. Denn es bleibt nur eine Dualität nach von Wille und Bewusstsein, welche jede Einheit ausschliesst oder zu einem zufälligen Wunder und unendlichen Zufall macht. Die Welt ist an sich, ohne Geist und Seele, eine Dualität von Wille und Bewusstsein. Sie haben kein identisches Subject, weder im Mikrokosmus noch im Makrokosmus, weder in der Seele noch in der Welt, und sind daher eine verhängnissvolle Zweiheit, welche wie ein Schicksal, wie eine blinde und einfältige Nothwendigkeit alle Erkenntniss aufhebt, weil aus der Zweiheit und ihrer blinden Nothwendigkeit nichts erkennbar ist. Die Möglichkeit aller Erkenntniss ist bedingt durch eine an sich seiende ursprüngliche Einheit der Seele und der Welt, und wird aufgehoben durch den Dualismus von Wille und Bewusstsein als zwei für sich bestehende und völlig ungleichartige Elemente, welche ihrem Begriffe nach sich ausschliessen. Was an sich, seinem Wesen und Begriffe nach, blind und bewusstlos ist, kann nicht zum Bewusstsein kommen und erkannt werden, da es seiner Natur und seinem Begriffe nach dasselbe ausschliesst. Das Bewusstsein, welches ein hinterherkommendes zufälliges Accidenz ist, vermag keine Wahrheit, sondern nur einen Schein zu erkennen. Contradictorische Gegentheile wie ein an sich blinder und bewusstloser Wille und ein an sich willenloses Bewusstsein heben jede mögliche Einheit, jedes identische Subject auf und zerfallen in eine verhängnissvolle Dualität, die alle Möglichkeit der Erkenntniss aufhebt. Die Psychologie ohne Seele, deren Identität und Einheit durch ihre Zerlegung in den Willen ohne Bewusstsein und das Bewusstsein ohne Willen aufgehoben wird, ist kein Constructionsmittel zur Erkenntniss der Welt. Sie kann nicht aus ihrem Mikrokosmus, der Seele, erkannt werden, wenn ihre Elemente ihre Einheit aufheben.

Die Welt will Schopenhauer ohne Gott aus sich selber begreifen, womit er sich in Widerstreit stellt nicht nur mit der Philosophie von Fichte, Schelling und Hegel, sondern auch mit den Lehren von Kant, die nicht der Meinung sind, dass die Welt aus sich selber könne begriffen werden. Sie kann es um so weniger, wenn auch der Mensch, den Schopenhauer als den Constructionspunkt der Welt betrachtet, die Seele und der Geist

keine Einheit, sondern nur eine Dualität sind von Wille und Bewusstsein, die kein identisches Subject haben, sondern ihrem Begriffe nach sich von einander ausschliessen. Die Differenz zwischen Schopenhauer und der Philosophie von Kant bis Hegel liegt nicht bloss in dem Begriffe der Welt, sondern vor Allem in dem Begriffe des Ichs, worin Fichte zuerst das Wesen des Geistes erkannt hat. Diesen Begriff aber, den Begriff des vernünftigen Geistes, der Ichheit, hat Schopenhauer zertrümmert durch seine Zerlegung in den blinden Willen und das accidentelle Bewusstsein. Wenn das Ich Zwei ist, ein blinder Wille als Substanz aller Dinge und ein durch das Gehirn hinzukommendes accidentelles Bewusstsein, so ist die Welt weder aus sich, noch aus dem Ich zu begreifen. Denn diese Dualität hebt alle Möglichkeit eines Begriffes auf. Die Psychologie und Anthropologie von Schopenhauer, welche er ausserdem zur Metaphysik der Wissenschaften macht, ist der Mangel seiner Philosophie, woraus alle Einseitigkeiten und Widersprüche seiner Auffassung der Welt als Wille und Vorstellung entspringen.

Die beiden Elemente, der Wille und das Bewusstsein, werden doppelt aufgefasst, für sich und in zufälliger Verbindung mit einander, woraus vier Betrachtungsweisen der Welt entspringen. Der Wille für sich, ohne das Bewusstsein, gilt als das Wesen aller Dinge, welche aus seinem endlosen Streben, um sich selbst zu erhalten als einzelne Willensacte, die als blosse Producte entstehen und verschwinden, hervorgehen sollen. Er bildet das Gebiet der Physik. Der blinde und bewusstlose Wille ist die Natur, welche seine Erscheinungswelt bildet, worin er sich objectivirt und manifestirt. Begleitet vom Bewusstsein, welches bei erreichter Selbsterkenntniss durch den Gedanken den Naturwillen zum Leben soll bejahen und verneinen können, bildet der Wille das Gebiet des ethischen Lebens, welches in der Bejahung und Verneinung des Willens zum Leben besteht.

Das Bewusstsein für sich, willensfrei, ist contemplativ, es betrachtet alle Dinge unabhängig von dem Satze des Grundes, vom universellen und objectiven Standpunkte nach ihrer Idee, welche das Object der Kunst sein soll. Das abhängige Bewusstsein im Dienste des Willens fasst alle Dinge auf als blosse Erscheinungen nach dem Satze des Grundes in einer endlosen Reihe empirisch und theoretisch. Das künstlerische Bewusstsein ist das vom Willen und dem Satze des Grundes un-

abhängige, das theoretische Bewusstsein ist das davon abhängige Bewusstsein.

Dieser Entwurf bildet die Grundlage von Schopenhauer's Weltbetrachtung, da Alles nach diesen vier Gesichtspunkten in der Welt als Wille und Vorstellung aufgefasst wird. Dies viergliedrige Schema enthält vier völlig diverse und sich widerstreitende Auffassungsweisen. Jede steht für sich und schliesst die andere aus. Das Bewusstsein ist von dem Satze des Grundes abhängig und unabhängig, der Wille ist an sich ohne Bewusstsein und von demselben begleitet, soll er, der die Substanz und die alleinige Realität ist, sich selber verneinen und in das Nichts aufheben können. Ihr Zusammenbestehen ruht auf der Willkür, womit jede sich für sich geltend macht und, so lange sie dauert, jede andere als eine unwahre excludirt, bis plötzlich der Standpunkt verlassen und ein anderer gewählt wird, der alsdann seine absolute Berechtigung dictatorisch geltend macht und den andern als einen ungültigen zurückweist. Denn es fehlt die Möglichkeit einer Identität des Subjectes für diese Prädicate, da jeder dieser Begriffe in sich widersprechend ist, und daher überall kein mögliches Subject hat, wovon es als Prädicat gelten kann. Sie sind keine nothwendigen Prädicate desselben Snbjectes, sondern zufällige Prädicate, die gar kein Subject haben, weder der Wille noch das Bewusstsein, weder das abhängige noch das unabhängige Bewnsstsein, weder der blinde noch der vom Bewusstsein begleitete Wille. Denn es fehlt das Subject, das Ich, der Geist, die Seele. wovon sie mögliche Prädicate sein können. Daher zerfallen sie in vier für sich bestehende und sich ausschliessende Betrachtungsweisen, deren Zusammenbestehen nur in der Willkür besteht, womit jede sich geltend macht, und im Wechsel, dass die eine an die Stelle der andern tritt. (Die Philosophie seit Kant, S. 564—594.)

An sich sind diese vier Betrachtungsweisen psychologisch oder anthropologisch. Der Mikrokosmus, der Begriff des Menschen, die Anthropologie bildet den Constructionspunkt für die Welterklärung, welche Schopenhauer gegeben hat. Seine Weltansicht ist ein Anthropologismus und Psychologismus. Allein zu Grunde liegt dem Ganzen doch etwas Anderes als empirische Psychologie und Anthropologie. Zu Grunde liegt die Metaphysik der Evolutionslehre, welche jedes identische Subject, jedes bleibende Sein aufhebt, sie wird nur durch die anthropologische und

psychologische Interpretation verhüllt und verdeckt. Denn der Wille, der das Wesen aller Dinge sein und aus dem sie als einzelne Willensacte entstehen soll, ist nur ein endloses Streben ohne Ziel und Zweck. Er selber ist nichts weiter als das unendliche Werden ohne alle Finalität. Wollen ist Zwecksetzen, Wollen ist Handeln. Davon ist aber bei dem an sich blinden und bewusstlosen Willen, den Schopenhauer zum Wesen aller Dinge macht, gar nicht die Rede. Er will nichts weiter als das leere Wollen in's Unendliche. Der blinde und bewusstlose Wille ist nur ein anderes Wort für das unendliche Werden, das ewige Entstehen und Vergehen, welches nie zum Sein gelangt und durch kein Seiendes bedingt ist. Seine Bejahung und Verneinung ist nur der Wechsel der endlosen Position und Negation, wodurch das unendliche Werden sich selber erhält, welches an sich ohne Causalität und Finalität ist. Die Evolutionslehre ist die Metaphysik, welche dem Anthropologismus und Psychologismus von Schopenhauer zu Grunde liegt.

Die Evolutionslehre gewinnt aber bei Schopenhauer eine etwas andere Behandlungsweise als bei Hegel. Was bei Hegel Entwicklungsstufen des absoluten Werdens sind, die ihrem Begriffe nach in einander übergehen, wobei jede Entwicklungsstufe die Wahrheit ist, bis sie in einander übergeht, die alsdann die Wahrheit ist, das sind bei Schopenhauer blosse Betrachtungsweisen, von denen jede, so lange sie daraus als absolut berechtigt gilt, sich aber muss zurückweisen lassen als ungültig, sobald die Wahl der neuen Betrachtungsweise stattgefunden hat. Die Entwicklungsstufen Hegel's sind bei Schopenhauer wechselnde Betrachtungsweisen. Hegel's Auffassung hat aber den Vorzug, dass er durch seine dialektische Methode den logischen Uebergang der Entwicklungsstufen nachzuweisen versucht, während Schopenhauer es sich leichter macht, indem er nur seine vier Betrachtungsweisen wechseln lässt und ihr Zusammenbestehen in ihrer blossen Facticität annimmt. Schopenhauer's Verfahren gleicht mehr der Methode von Spinoza und Schelling, welche darauf ruht, dass Alles, was ist, von entgegengesetzten Seiten aufgefasst werden kann, die in der Sache selbst zusammenfallen sollen, und deren Unterschied nur für uns bestehen, während sie bei Hegel eine grössere Wahrheit besitzen, da sie als objective Entwicklungsstufen gelten.

Beiden Verfahrungsarten liegt aber dieselbe Metaphysik zu

Grunde, dass Alles, was ist, der Substanz oder dem Wesen nach dasselbe ist, und sich daher nur der Entwicklungsstufe oder der Betrachtungsweise nach unterscheidet. Die Unterschiede sind an sich keine, oder nur verfliessende. Alles ist dasselbe in absoluter Verwandlung oder in total entgegengesetzten und wechselnden Betrachtungsweisen. Die eine Behandlungsweise ist nur die subjective, die andere die objective Interpretation derselben Lehre. An sich aber hat die objective Behandlungsweise von Hegel, welche er durch seine künstliche Dialektik hat durchführen wollen, den Vorzug, dass sie der Sache selbst, der Evolutionslehre, mehr entspricht, die subjective Behandlungsweise aber, welche durch Schopenhauer wieder das Uebergewicht erhalten hat, ist viel zugänglicher und leichter auffassbar, verdeckt aber viel mehr den Sinn und die Beurtheilung dieser Lehre als dies bei Hegel der Fall ist.

In einer Evolutionslehre giebt es aber kein identisches Subject des Wissens und des Wollens, des Handelns und des Erkennens, weder in der Reihenfolge der Entwicklungsstufen, die sich absolut verändern, noch in den wechselnden Betrachtungsweisen, die sich gegenseitig excludiren. Hierin liegt der Grund, warum eine Evolutionslehre die Realität der Kräfte und Vermögen, welche das Werden bedingen, verwirft, und versucht sie auf blosse Entwicklungsstufen des Werdens oder auf blosse wechselnde Betrachtungsweisen zu reduciren.

Die Möglichkeit einer jeden Wissenschaft ist bedingt durch die Identität ihres Gegenstandes, dass er ist und bleibt, was er ist, und durch das Denken nicht in sein contradictorisches Gegentheil verwandelt wird. Die Grundsätze der Identität und des Widerspruchs sind objective oder metaphysische Grundsätze der Möglichkeit jeder Wissenschaft. Die Identität des Gegenstandes ist seine eigene Möglichkeit, seine Kraft und sein Vermögen, welche sein Dasein bedingt. Diese Identität verneint jede Evolutionslehre, mag sie objectiv oder subjectiv interpretirt werden.

Was sich absolut verändert von einer Entwicklungstufe in die andere, was durch sich ausschliessende Betrachtungsweisen aufgefasst wird, hat keine Identität, sondern ist mit sich selbst im Widerspruch, weshalb es unmöglich ist, demselben Kräfte und Vermögen zuzuschreiben. Durch das Vermögen der Seele zum Bewusstsein wird ihre Identität gedacht in der Reihe ihrer Entwicklungsstufen und in dem Wechsel ihrer Zustände, welche

aufgehoben wird, wenn das Vermögen der Seele verworfen und ersetzt werden soll durch die blossen Entwicklungsstufen ihres Werdens oder durch blosse wechselnde Betrachtungsweisen. Die Seele kann ihrer eigenen Entwicklung und dem Wechsel ihrer Zustände nur immanent sein durch ihre bleibenden Kräfte und Vermögen und ist es nicht, wenn diese fehlen oder verworfen werden, woraus die unlöslichen Widersprüche entstehen, dass das bewusstlose Bewusstsein, der Schlaf selbst Wachen und umgekehrt das Wachen selbst Schlaf und das Bewusstsein bewusstlos wird. Es fehlt darin die Identität des Subjects, welches durch seine bleibenden Kräfte und Vermögen das Wechseln seiner Zustände und den Uebergang seiner Entwicklungsstufen bedingt. In dem Wechsel von Schlaf und Wachen beharrt die Identität des Bewusstseins, weil das Vermögen der Seele ihr Werden und ihre Entwicklung bedingt. Die Identität des Bewusstseins geht nicht im Schlafe verloren, was der Fall sein müsste, wenn die Seele selber nichts wäre als ihre wechselnden Zustände, und diese nicht durch ihr Vermögen selbst bedingt würden. Alle Probleme, womit man gegenwärtig eine wahre Quälerei treibt, sind unlöslich, weil sie Widersprüche denken, die daraus entstehen, dass man die Realität der Kräfte und Vermögen, wodurch die Identität des Subjects gedacht wird, verwirft. Kein Werden kann durch sich selber begriffen werden, ob es als blosser Wechsel oder als Entwicklung gedacht wird, es ist durch bleibende Kräfte und Vermögen der Dinge, welche werden, bedingt, woraus allein eine Erklärung und Erkenntniss derselben erreicht werden kann.

Die Psychologie als Mechanik des Vorstellens.

Herbart.

In Polemik mit der Lehre von den Vermögen und dem Leben der Seele hat Herbart die Psychologie als Mechanik des Vorstellens gegründet auf seiner Metaphysik auszubilden versucht. Diese dritte Form in der Behandlungsweise der Psychologie tritt bei ihm in eigenthümlicher und scharfsinniger Weise hervor. Er verwirft die empirische Psychologie als Grundlegung der Philosophie, wie sie innerhalb der englischen und französischen Philosophie seit Locke aufgefasst worden ist. Die Psychologie hat ihre Grundlage in der Metaphysik und ist selbst eine metaphy-

sische Disciplin. Die metaphysischen Begriffe enthalten erst die wahre Begründung der Psychologie als Mechanik des Vorstellens.

Die Metaphysik soll nach Herbart die Widersprüche lösen, welche in unseren Erfahrungsbegriffen, wie er meint, unvermeidlich hervortreten. Das empirische Denken hat keine Wahrheit, alle Erfahrung ist nur eine Täuschung und besteht in „Grundirrthümern“. Das wahre Sein, welches diesem Scheine zu Grunde liegt, kann nur durch die Lösung der Widersprüche in unseren Erfahrungsbegriffen vermittelst der Metaphysik entdeckt werden.

Dies gilt auch von dem Probleme der Psychologie, dem Begriffe des Geistes, der in sich selber einen Widerspruch enthalte, weil in dem Begriffe des Selbstbewusstseins, worin der Geist sein Wesen haben soll, eine Identität von Sein und Wissen, von Subject und Object des Bewusstseins behauptet, aber nicht gedacht werden könne. Die Erklärung enthalte entweder einen nie zu vollziehenden endlosen Progressus oder einen Zirkel. Denn das Ich als Subject werde durch das Ich als Object und umgekehrt erklärt. Das Ich ist das Sich selber vorstellende Wesen, und das Sich selber vorstellende Wesen ist das Ich. Oder es liege in dieser Erklärung ein unendlicher Progressus, da, wenn das Ich das Vorstellende ist, welches sich, sein Vorstellen, vorstellt, es sein Vorstellen vorstellen muss, in einer endlosen Reihe dasselbe vorstellend, weshalb das Ich niemals dazu kommen könne, sich selber vorzustellen. Dieser Widerspruch in dem Begriffe des Geistes soll nach Herbart das Problem der metaphysischen Psychologie sein, aus dessen Lösung sie selber als Mechanik des Vorstellens entsteht.

Eine Erklärung im Kreise oder in's Unendliche ist ein logischer Fehler, aber nicht geradezu ein Widerspruch. Zu einem Widerspruche wird diese Erklärung erst durch Herbart selber gemacht. Denn an sich ist die Identität von Sein und Wissen, von Subject und Object des Bewusstseins kein Widerspruch. Es liegt kein Widerspruch darin, dass das erkennende Subject selber das ist, was es erkennt und dass es erkennt, was es ist. Ein Widerspruch würde darin nur dann liegen, wenn das Seiende seinem Wesen nach es ausschliesst, erkannt zu werden, und wenn alles Wissen nicht das Seiende, sondern nur einen Schein zum Inhalt haben soll. Diese Annahmen müssen schon im Voraus gemacht und als allein begründet gelten, wenn in der Identität von Sein und Wissen, von Subject und Object des Bewusstseins

im Widerspruche liegen soll. Es sind Anticipationen der Herbart'schen Metaphysik, wodurch aus dem logischen Mangel einer Erklärung in's Unendliche oder im Kreise ein Widerspruch gemacht wird. (Die Philosophie seit Kant, S. 536 u. f.)

Ebenso wenig ist der angebliche unendliche Progressus, den Herbart geltend macht, vorhanden. Um zu wissen, dass ich weiss, ist kein unendlicher Progressus nothwendig, wenn das erste Wissen das zweite bedingt. Um zu wissen, dass ich weiss, muss ich freilich schon wissen. Wer nicht weiss, kann auch nicht wissen, dass er weiss. Wer nicht denkt, kann auch in Wahrheit nicht denken, dass er denkt. Der unendliche Progressus folgt nur, wenn das erste Wissen und Denken kein Wissen und Denken ist, sondern dies erst durch das zweite werden soll, wozu ein unendlicher Progressus erforderlich sein würde.

Es kommt aber noch hinzu, dass Fichte, auf dessen Erklärung von dem Begriffe des Geistes sich Herbart's Polemik bezieht, überall nicht das Denken oder Vorstellen als das Wesen des Geistes oder des Ichs angenommen hat. „Das Denken ist gar nicht das Wesen, sondern nur eine besondere Bestimmung des Seins und es giebt ausser jener noch manche andere Bestimmung unseres Seins", sagt Fichte in Beziehung auf den Grundsatz des Cartesius und seinem Begriffe des Geistes (S. W., B. 1., S. 100). Der Grundsatz des Cartesius ist nicht der erste Grundsatz von Fichte's Wissenschaftslehre, womit er vielfach verwechselt wird, und sein Begriff des Geistes ist ebenso wenig identisch mit dem des Cartesius. Die Argumentationen daher, welche von dem Grundsatze des Cartesius und seinem Begriffe des Geistes aus gegen Fichte's Lehren gemacht werden, haben keinen Gegenstand, da sie dieselben überall nicht treffen. Das absolute Ich des ersten Grundsatzes von Fichte's Wissenschaftslehre, wovon allein die Identität von Sein und Wissen, von Subject und Object des Bewusstseins allgemein gilt, wird überdies beständig verwechselt mit dem endlichen Iche des dritten Grundsatzes, welches im Erkennen und Handeln durch ein Nicht-Ich bedingt ist. Die Identität von Sein und Wissen, welche Fichte in dem idealen Begriffe des absoluten Ichs oder des an sich vernünftigen Geistes als das Ideal der Wahrheit gedacht hat, ist für das endliche Ich, den Menschen, eine unendliche Aufgabe, welche durch sein Leben, sein Handeln und Thun gelöst werden soll. Was es sein soll, das Ich, welches ist, was es weiss und weiss, was ist, ist der

Mensch nicht, sondern wird er und er wird es nicht ohne sein geschichtliches Leben, ohne sein Thun und Handeln, wozu nach Fichte auch das Denken selber gehört.

Herbart rühmt es Fichte nach, dass seine Philosophie vor Allem den Widerspruch in dem Begriffe des Geistes an das Tageslicht gebracht habe. Es ist ein sehr zweifelhafter Ruhm, der auf Fichte übertragen wird, dass er den Begriff des Geistes mit einem unvermeidlichen Widerspruche soll behaftet haben, da wir in einer widerspruchsvollen Erklärung von einem Begriffe kein Verdienst zu erkennen vermögen. Der Ruhm ist nur für Herbart vorhanden, da in diesem angeblichen unvermeidlichen Widerspruche nach seiner Meinung das Problem der Psychologie enthalten sein soll.

Nicht die Empirie oder das Streben, ihren Inhalt zu erkennen, giebt nach Herbart der Psychologie ihr Problem, sondern der Umstand, dass ihr Grundbegriff, der Begriff des Geistes, einen Widerspruch in sich enthalte. Selbst wenn in Fichte's Erklärung des Ichs oder des vernünftigen Geistes ein Widerspruch enthalten sein sollte, würde daraus nicht folgen, dass dieser Widerspruch das Problem der Psychologie ist, sondern nur, dass Fichte's Verfahren in der Bildung dieses Begriffes ungenügend ist und keine Wiederholung verdient, weil alle Widersprüche nur dadurch aufgehoben werden, dass man sie verwirft und einen andern Weg in der Bildung der Begriffe betritt, als der ist, der zum Widerspruche führt. Gäbe es in unseren empirischen Begriffen keine Widersprüche, würde die Herbart'sche Psychologie und Metaphysik keine Probleme haben, welche sie lösen soll. Denn sie hat in der Erfahrung keinen positiven, sondern nur einen negativen Anfangsgrund. Die Erfahrung giebt keine Erscheinungen, woraus die Dinge zu erkennen sind, sondern nur einen Schein, der uns täuscht, wenn wir ihn auf das Sein der Dinge beziehen, und dessen Elimination daher die einzige Aufgabe ist, womit es alle Erkenntniss und Wissenschaft zu thun haben soll.

Schon die alte corpusculare Atomistik lehrte, dass alle Erfahrung eine Täuschung ist, weil sie ihren metaphysischen Voraussetzungen des vollen und des leeren Raumes, des Seienden und des Nichtseienden, widerspricht. Auch nach der Corpuscularphilosophie von Thomas Hobbes ist Alles, was die Sinne lehren, ein Betrug, da ihr Inhalt aus der Bewegungslehre des Universums sich nicht ergiebt. Dies hat Herbart forgesetzt. Alle Er-

fahrung ist eine Täuschung, denn alle Begriffe, welche sie liefert, enthalten ein Gewebe von unvermeidlichen und nothwendigen Widersprüchen. Herbart hat dies auch auf die innere Erfahrung übertragen, da auch ihre Data, woraus der Begriff des Geistes gebildet wird, nur eine Täuschung ist, weil dieser Begriff einen nothwendigen Widerspruch in sich enthalten soll.

Die Widersprüche in unseren Erfahrungsbegriffen, wozu auch der Begriff des Geistes gehört, soll nach Herbart seine Metaphysik lösen. „Die Seele ist die erste Substanz, auf deren bestimmte Annahme die Wissenschaft führt. Sie ist dasjenige einfache Wesen, welches um der ganzen Complexion wegen gesetzt wird, die wir vor Augen haben, indem wir alle unsere Vorstellungen als die unserigen betrachten. Die Einheit dieser Complexion erfordert ein einiges Wesen, welches schon, weil es real ist, im strengsten Sinne einfach sein muss. Die Unsterblichkeit der Seele versteht sich wegen der Zeitlosigkeit des Sterbens von selbst." Die psychische Empirie hat auch nach Herbart den Vorzug, dass aus ihr direct soll auf die Substantialität der Seele geschlossen werden können, woraus ihre Unsterblichkeit von selber folge.

Herbart behauptet auch die wesentliche Gleichheit aller Seelen. Ihre Verschiedenheit liegt nicht in ihnen selbst, sondern entspringt aus äusseren Umständen; aus der Organisation des Leibes, worin die Seele ihren, wenn nicht festen, doch beweglichen Sitz haben soll. Die höhere Entwicklung der menschlichen Seele ruhe nicht auf besonderen Kräften und Vermögen, sondern auf der körperlichen Organisation des Menschen, wodurch die Entwicklung der Seele begünstigt werde. Denn die Seele „hat gar keine Anlagen und Vermögen, weder etwas zu empfangen, noch zu produciren. Sie ist demnach auch keine tabula rasa, worauf fremde Eindrücke gemacht werden können; auch keine in ursprünglicher Selbstthätigkeit begriffene Substanz in Leibniz' Sinne. Sie hat ursprünglich weder Vorstellungen, noch Gefühle, noch Begierden; sie weiss nichts von sich und nichts von anderen Dingen, es liegen auch in ihr keine Formen des Anschauens und des Denkens, keine Gesetze des Wollens und des Handelns, auch keinerlei wie immer entfernte Vorbereitungen zu dem Allen. Das einfache Was der Seele ist völlig unbekannt und bleibt es auf immer, es ist kein Gegenstand der speculativen so wenig als der empirischen Psychologie". Die Seele ist nicht ursprünglich eine vor-

stellende Kraft, Princip des Bewusstseins, sondern sie werde dies unter Umständen.

Herbart verwirft alle früheren Annahmen über die Natur der Seele, welche sich auf den Thatsachen der Erfahrung gründen, und will nachweisen, wie die Seele als ein einfaches Wesen unbekannter Qualität Alles erst unter Umständen erlange und erwerbe, ihre Anlagen und Vermögen zu empfangen und zu produciren, die Formen und Gesetze ihres Vorstellens und Wollens. Nur das Eine wird vorausgesetzt, dass die Seele eine einfache Substanz ist, deren Was indess völlig unerkennbar ist und bleibt. Der Begriff der Substanz wird dem der Seele substituirt.

Diese einfache Substanz wird von Herbart gedacht als absolut seiend, deren Einfachheit alle Mannigfaltigkeit, deren unveränderliches Sein alles Leben und Werden an sich ausschliesst. Aus dem blossen metaphysischen Begriffe eines einfachen Wesens unbekannter Qualität, welches als ein absolutes Sein gilt, soll der Inhalt der Erfahrung als ein Schein erkannt werden und zwar durch die Annahme, dass eine solche einfache Substanz unter Umständen Alles das sein und werden könne, was sie ihrem Wesen und Begriffe nach ausschliesst. Unter Umständen soll die Seele Alles werden, was sie an sich nicht ist und nicht sein kann, da ihre Einfachheit alle Mannigfaltigkeit und ihr absolutes Sein alles Werden ausschliesst. Die Seele ist an sich keine vorstellende Kraft, nicht Princip des Bewusstseins, hat keine Anlagen und Vermögen, keine Formen und Gesetze des Vorstellens und des Wollens, Alles, was die Erfahrung lehrt, ist nur ein Schein und eine Täuschung, aber unter Umständen soll die Seele doch sein und werden können, was sie selber als einen Schein und eine Täuschung, als mit unvermeidlichen Widersprüchen behaftete Begriffe sich vorstellt.

In dieser Annahme, dass „unter Umständen“ die Seele sein und werden kann, was sie ihrem Wesen und Begriffe nach als eine einfache Substanz, als ein absolut Seiendes von einfacher und unerkennbarer Qualität nicht sein und werden kann, liegt der positive Grund von Herbart's Polemik gegen die anderen beiden Formen der Psychologie als Lehre von den Vermögen und dem Leben der Seele, welche er verwirft. Seine Kritik dieser Formen ist nur eine Folge seiner Metaphysik, welche sich genöthigt sieht, den Inhalt der Erfahrung aus blossen metaphysischen Begriffen

als einen Schein zu erkennen, der aus zufälligen Umständen, welche in dem Wesen der Dinge nicht begründet sind, entstehen soll.

Wenn Alles nur eine Folge ist zufälliger Umstände, versteht sich die Verwerfung der Kräfte und Vermögen von selbst. Denn in ihrer Annahme ist vorausgesetzt, dass nicht aus zufälligen Umständen, sondern dass Alles in der Welt nach einer beständigen Ordnung aus den bleibenden und immanenten Kräften der Dinge in ihrem causalen Zusammenhange entstehe. Die Verwerfung der Realität der Kräfte ist gleich der Annahme, dass der Zufall und die blossen Umstände die erklärenden Gründe und die Causalität des Geschehens sind. Die atomistische Metaphysik hat von ihrem Beginn an von Demokrit bis auf Herbart zufällige Umstände als die Erklärungsgründe für den Inhalt der Erfahrung angenommen, wofür in ihren metaphysischen Voraussetzungen kein Anknüpfungspunkt enthalten ist.

Diese Umstände, woraus Alles hervorgehen soll, bestehen in der Annahme einer ursprünglichen und an sich zusammenhangslosen Vielheit von Atomen oder des absoluten Seins einfacher an sich unerkennbarer Wesen, und dass eine Aggregation, ein Zusammensein oder Zusammenkommen dieser einfachen Wesen, deren jedes an sich isolirt von dem anderen existirt, für die Erklärung des gegebenen Inhaltes der Erfahrung fingirt wird. Sowohl die Annahme einer ursprünglichen Vielheit als die Annahme eines Zusammenhanges, einer Beziehung und Relation der einfachen Wesen widerspricht dem Begriffe des absoluten Seins, wovon diese Metaphysik ausgeht. Das absolute Sein ist eine Einheit und kann nicht an sich als eine ursprüngliche Pluralität gedacht werden. Nur die Erfahrung nöthigt zur Annahme einer Vielheit der Dinge, aber kein Gedanke der Metaphysik vermag diese Annahmen zu begründen. Und die Erfahrung lehrt keine Vielheit des absoluten Seins, sondern nur von endlichen Dingen, welche nicht dem Begriffe des Absoluten entsprechen. Ebenso ist es nur die Erfahrung, welche uns nöthigt anzunehmen, was diese Metaphysik der Pluralitätslehre oder der Atomistik verwirft, dass das, was seinem Wesen nach in keiner Beziehung und Relation, in keinem Zusammenhange und keiner Verbindung existiren kann, doch als darin stehend, obgleich dies ein Widerspruch in sich selber ist, fingirt oder gedacht wird unter dem gelehrten Titel von zufälligen Ansichten, wodurch verdeckt werden soll, was das Tageslicht nicht verträgt. Zufällig sind diese Ansichten, weil es nur der Schein

in unserer Erfahrung ist, dessen Erklärung nicht anders möglich ist, als wenn angenommen wird, dass die einfachen Wesen, die Atome oder die Monaden, welche für sich nur ein Chaos sind, in einem Zusammensein oder Zusammenkommen sich befinden.

Wird diese Annahme gemacht, welche nach Herbart für die Erklärung aller Erscheinungen nothwendig ist, dass mehrere solcher einfachen Wesen zusammen sind oder zusammenkommen, so werde jedes, glaubt Herbart, seine Qualität an dem andern geltend machen und dadurch dasselbe in seiner Qualität stören. Gegen diese Störung aber werde es Widerstand leisten und sich in seiner eigenen Qualität erhalten. Durch das Zusammen der einfachen Wesen tritt Störung und in Folge davon Selbsterhaltung ein. Das Zusammen der einfachen Wesen sei ein causales Verhältniss, indem sie wechselseitig in ihren Qualitäten sich stören und selbsterhalten. Aus dem an sich zufälligen und nur fingirten Zusammen der einfachen Wesen, welches sie ihrem Begriffe nach ausschliessen, soll dies Alles hervorgehen. Herbart vergisst hierbei nur anzugeben, wie ein absolut Seiendes ohne Kraft und Vermögen seine Qualität geltend machen, darin gestört werden kann, wie zur Aufhebung dieser Störung Selbsterhaltung nothwendig ist, und wie diese einfachen Wesen ohne Kräfte und Vermögen, ohne alle Thätigkeiten zusammen sollen kommen können. So wenig wie das absolut Seiende eine Vielheit ist und so wenig wie diese primäre Vielheit in Verbindung und in Zusammen existiren kann, ebenso wenig kann ein absolut Seiendes in seiner Qualität gestört werden, und bedarf nicht der Selbsterhaltung, um in seiner Qualität zu bestehen. Herbart macht das blosse Sein der Dinge zur Causalität, welches nichts weiter ist als eine Magie. Der Tausendkünstler lässt die Erscheinungen der Dinge aus ihrem blossen Dasein ohne Kräfte, Thätigkeiten und Vermögen entstehen. Von ihrem ersten Anfange an bis auf Herbart hat die atomistische Philosophie und Metaphysik die Wirksamkeit der Dinge auf einander, worauf alle mechanische Naturerklärung ruht, zu einer gespensterhaften Magie gemacht. Die einfachen Wesen Herbart's schliessen wie die Atome von Demokrit alle Wirksamkeit auf einander aus, und wenn sie dennoch stattfinden soll, wird das blosse Sein der Dinge und werden zufällige Umstände zu Ursachen des Geschehens gemacht. Der Grundsatz der Causalität hat keine Gültigkeit und keine Anwendung, wenn seine Bedingung fehlt. Sie fehlt aber, wo angenommen wird,

dass das blosse Sein der Dinge und der Zufall ihres Zusammendenkens die Ursache von allem Geschehen ist.

Sollen die einfachen Wesen oder Substanzen, um daraus den Inhalt der Erfahrung zu erklären, ihre Qualitäten geltend machen, sich in ihren Qualitäten stören und gegen diese Störungen in ihrer Qualität sich selbsterhalten, so wird angenommen, was Herbart verwirft, Kräfte und Vermögen, ihre Qualität geltend zu machen, sich darin zu stören und sich in ihrer Qualität selbst zu erhalten, welche nicht aus den blossen Umständen eines fingirten zufälligen Zusammenkommens hervorgehen, sondern die Bedingungen von allem Zufall der Umstände und des Zusammenkommens selber sind. Denn diese Qualitäten, welche die Dinge geltend machen, worin sie sich stören und welche sie gegen alle Störungen zu erhalten streben, sind selbst keine Folge der zufälligen Umstände und Relationen der Dinge, sondern die Bedingungen, dass überall aus den Umständen und Relationen etwas erfolgen kann. Herbart verwirft die Annahme von Vermögen und Kräften und muss sie doch selber machen, sobald der Ernst des Erkennens eintritt, die Thatsachen der Empirie zu verstehen und zu begreifen. Ohne ein Vermögen der Empfänglichkeit kann keine Störung und ohne ein Vermögen der Activität, kein Sichgeltendmachen und keine Selbsterhaltung stattfinden, und diese Vermögen und Kräfte sind die Qualitäten und das Wesen der Dinge selber, welche nicht aus dem Zufall der Umstände und der Relationen hervorgehen, sondern diese bedingen und erklären. Herbart's Polemik ist eine grosse Gedankenlosigkeit und an sich selber grundlos. Mag diese Polemik gegen die früheren Auffassungen von den Vermögen und Kräften der Dinge, wodurch alles Werden bedingt ist, eine gewisse Berechtigung haben, die Nachbeterei, welche Herbart's Polemik nicht bloss in der Philosophie, sondern auch in den Erfahrungswissenschaften gefunden hat, beweist, wie an die Stelle des Nachdenkens die blosse Gelehrsamkeit, das Auswendiglernen philosophischer Begriffe getreten ist. Herbart's Polemik und Lehren sind so sehr mit einander in Widerstreit, dass er stets annimmt, was er verwirft, und dass er bestreitet, was er annimmt. (Die Philosophie seit Kant, S. 533 u. f.)

Aus den verschiedenen Gradationen in den Störungen und Selbsterhaltungen der einfachen Wesen sollen die verschiedenen Zustände der Bewegung, der chemischen Verwandtschaft, der Or-

ganisation, der Imponderation und endlich die „psychischen Zustände“ hervorgehen. Die Selbsterhaltung, worin der innere Zustand völlig zur Aufhebung der Störung genügt, soll die Empfindung sein. Sie ist die Selbsterhaltung des einfachen Wesens in seiner Qualität gegen eine zufällige Störung und das einzige uns bekannte wahre Geschehen. „Die Selbsterhaltung hebt die Störung dergestalt auf, dass sie nicht eintritt“.

Auch Herbart kennt nur einen Gradunterschied zwischen den psychischen und den nicht psychischen Zuständen wie des Materialismus und des Spiritualismus, die, unter sich Extreme, doch darin mit einander übereinkommen, dass sie nur einen Gradunterschied zwischen dem Geiste und dem Körper kennen. Mit den Thatsachen der Erfahrung sind diese Annahmen aber unverträglich, denn sie kennt keine solche Gradationen, wie die Metaphysik sie erfindet. Den metaphysischen Begriff einer Substanz setzt Herbart an die Stelle des Begriffes Seele, indem er das Bewusstsein oder, wie er sagt, die vorstellende Kraft zu einem blossen Accidenz zufälliger Umstände macht, und betrachtet nun Alles, was in der Erfahrung gegeben ist, nur als Gradationen der Störungen und der Selbsterhaltung dieser Substanzen, deren höchster Grad die psychischen Zustände sein sollen. Das Leuchten wird aber niemals Sehen, und das Tönen niemals Hören, so wenig wie das Sehen in ein Hören übergeht. Die Erfahrung lehrt etwas ganz Anderes, als was die monistischen Systeme des Materialismus und Spiritualismus, welche nur Gradunterschiede kennen, erfinden und erträumen. Wenn man von allem besonderen und specifischen Inhalte der Erfahrung willkürlich abstrahirt und den metaphysischen Begriff einer Substanz entweder mit dem der Materie, dem Inhalte der äussern Wahrnehmung, oder mit dem des Geistes, dem Inhalte der innern Wahrnehmung, gleichsetzt, so bleiben allerdings nur noch Gradunterschiede zwischen diesen beiden Gebieten der Erfahrung nach, die man willkürlich, wie es beliebt, materialistisch oder spiritualistisch, deuten kann, aber conform ist dies willkürliche Verfahren der Metaphysik, welche das Gleichmachergeschäft treibt, dem gegebenen Inhalte der Empirie nicht, noch führt dasselbe zu erklärenden Begriffen, welche für die Erkenntniss des Wirklichen fruchtbar wären.

Selbsterhaltung gegen eine Störung mag in allen Dingen enthalten sein, dieser allgemeine Begriff dient aber nicht dazu, das, was die psychische Empirie uns kennen lehrt, irgendwie

begreiflich zu machen, wenn wir nicht willkürlich von ihrer Specification abstrahiren. Keine Seele ohne ein Wollen und Begehren. Alles Wollen und Begehren ist etwas Anderes als Selbsterhaltung gegen eine Störung. Was die Seele nicht ist und besitzt, darauf ist ihr Wollen und Streben gerichtet, dass es werde und entstehe durch ihre Thätigkeiten und in ihrem Leben. Abstrahiren wir hiervon willkürlich, dass es ohne ein Wollen und Begehren keine Seele giebt, so bleibt von der Seele nichts weiter nach als etwa ein elementarer Spiegel, wie Kühleborn in de la Motte Fouqué's Märchen Undine. Allein diese Seelen sind Erfindungen, Märchen der Metaphysik, welche durch keine Erfahrung sich constatiren lassen. Selbsterhaltung gegen Störung ist nicht das, wodurch das Wesen der Seele und des Geistes sich erklären lässt.

Schon bei Thomas Hobbes beruht die Psychologie als Mechanik des Vorstellens auf der willkürlichen Gleichsetzung von Geist und Körper. Auch dem Sensualismus liegt diese Gleichsetzung, indess worin er durch seine skeptischen Neigungen bedingt ist, als eine blosse Vermuthung zu Grunde, da er meint, es wäre doch vielleicht möglich, dass die Seele vielleicht Materie sei, oder dass vielleicht die Materie möglicher Weise auch denken könne. Aus Beobachtungen der Thatsachen der Erfahrungen stimmen diese Annahmen und Vermuthungen nicht, sondern sind nur metaphysische Anticipationen, die aller Erfahrung vorhergehen.

Auch bei Herbart ruht die Uebertragung der mechanischen Erklärungsweise auf die Psychologie auf seiner metaphysischen Gleichsetzung von Geist und Materie, indem er den metaphysischen Begriff einer einfachen Substanz an die Stelle des Begriffes der Seele setzt und in Folge davon annimmt, dass aller Inhalt der Erfahrung nur in Gradationen von Selbsterhaltungen gegen Störungen bestehen, deren höchste Steigerung die Empfindung sein soll. Corpuscular ist seine Auffassung von Anfang an, da er alle geistigen Phänomene, welche durch innere Wahrnehmung uns bekannt werden, unter den zweifelhaften Begriff, der „psychischen Zustände" subsumirt, denn nur das Körperliche und nicht das Geistige kann als ein bloss Zuständliches angesehen werden.

Indess selbst, wenn man diese Gleichsetzung gelten lässt, sei es, dass man den metaphysischen Begriff einer Substanz mit dem der Materie oder mit dem der Seele identificirt, wir erreichen

durch die Uebertragung der mechanischen Erklärungsweise auf die Psychologie keine Erkenntnisss, sondern nur Analogien, keine Begriffe, sondern nur Vergleichungsformeln, wobei, was an diesen Zuständen psychisch ist, unerkannt bleibt und nur nachbleibt, was man, abgesehen von aller psychischen Empirie und Erkenntniss, ausserdem durch äussere Erfahrung wahrnehmen und erkennen kann.

Die Empfindungen, Selbsterhaltungen gegen Störungen, können vergleichungsweise als immanente Bewegungen in der Seele aufgefasst und in Analogie mit dem Grundsatze der Trägheit oder der Beharrung betrachtet werden, wonach jede Bewegung sich selbst erhält oder dauert, bis sie durch eine andere aufgehoben wird. Ebenso soll jede Vorstellung in der Seele sich erhalten,. bis sie durch eine andere aufgehoben wird. Tritt eine neue Bewegung als Empfindung oder Vorstellung in die Seele ein, so wird nach dieser Analogie entweder ein Gleichgewicht der Bewegungen oder Vorstellungen entstehen oder das Gleichgewicht wird aufgehoben und es entsteht eine neue Bewegung, die Vorstellungen werden im Bewusstsein sinken oder steigen, anschwellen oder wieder zurücktreten, welches zugleich von dem Gegensatze der Vorstellungen untereinander abhängig sein soll. Allein diese Erklärungen sind doch nur Uebertragungen und Analogien, welche meistens aus dem Gebiete der Hydrostatik entlehnt sind, wie das Sinken und Steigen der Vorstellungen, ihr Anschwellen und Zurücktreten wie Wellen des Wassers, als wäre in der That die Seele ein stilles Wasser, was das Wort, wie vermuthet wird, ursprünglich bedeuten soll. Als Analogien mögen sie brauchbar sein, sollen sie aber als Erklärungen gelten, so sind sie völlig unzureichend, denn sie ruhen nur auf willkürlicher Gleichsetzung der materiellen mit den psychischen Erscheinungen. Die mechanische Erklärungsweise setzt willenlose Dinge voraus, wo sie gelten soll, welche nur gegen eine Störung sich selbst erhalten. Wird sie auf die Seele übertragen, so gilt auch sie nur als ein willenloses bewegliches Ding der Selbsterhaltung gegen eine Störung. Es ist aber nur ein Missbrauch des Wortes Seele und Geist, wenn man dasselbe verwendet, wo von aller Causalität des Willens abgesehen wird. Die mechanische Erklärungsweise in ihrer Anwendung in der Psychologie setzt die Seele als ein willenloses Ding voraus und giebt daher nur zweifelhafte Erklärungen von den geistigen Phänomenen, welche in blossen Analogien bestehen.

Um die mechanische Erklärungsweise auf diesem fremden Gebiete durchzuführen, wird ausserdem angenommen, dass die Vorstellungen in der Seele selbst zu Kräften werden, welche sich im Gleichgewicht halten oder eine Bewegung hervorbringen. Denn da die Seele an sich ohne Kräfte und Vermögen ist und daher keine Thätigkeit auszuüben vermag, so ist sie nur der Ort und das Gefäss des Geschehens, welches in ihr in Folge zufälliger Umstände und im Widerspruch mit ihrem Wesen stattfindet. „Die Verbindung des Mannigfaltigen geschieht gar nicht durch irgend etwas, das man einen Actus nennen könnte, am wenigsten durch einen Actus der Spontaneïtät; sie ist der unmittelbare Erfolg der Einheit der Seele". Ihre Causalität ist eine Magie, ihr blosses Sein und ihre blosse Eigenschaft gilt als eine Ursache. Die Vorstellungen gruppiren und reihen sich aneinander von selbst ohne das Zuthun der Seele, wie Körper um ein Centrum sich sammeln, wobei doch ihre Gravitation gegeneinander vorausgesetzt wird. Da die Vorstellungen in der Seele, deren blosses Sein eine Causa ist, selber zu Kräften werden, sollen sich die Vorstellungen und Vorstellungsmassen auch gegenseitig beobachten und appercipiren. Die eine Seele, deren Einfachheit alle Mannigfaltigkeit excludirt und sie zur Folge zufälliger Umstände macht, hat schliesslich viele Seelen in sich, die sich beobachten und appercipiren, und die an sich absolut seiende Seele, welche kein Princip von Thätigkeiten ist, hat schliesslich ein Uebermaass von Kräften in ihren einzelnen Vorstellungen und Vorstellungsmassen, sodass sie, wie uns scheint, in diesem Ueberfluss von Kräften und Seelen, die ihren Mechanismus des Vorstellens bilden, schwerlich zu einem gesunden und wahrscheinlich nur zu einem krankhaften Seelenleben zu gelangen vermag, wie es etwa im fixen oder herumirrenden Wahnsinn sich beobachten lässt. Die Seele, eine Mechanik und Statik des Vorstellens, ist nur eine kranke und keine gesunde Seele, sie erinnert nur dem Namen nach an ein geistiges Leben, in der Wirklichkeit ist das Bild, welches diese Psychologie als Mechanik des Vorstellens von ihr entwirft, eine Caricatur, deren Zeichnung mit einer grossen Virtuosität gemacht ist.

Alles soll in der Seele aus den Reproductionen und Associationen der Empfindungen entstehen, welche sich von selber aneinander reihen und mit einander zu Vorstellungsmaassen gruppiren. Alle Vermögen der Seele, Verstand und Vernunft, Phan-

tasie und Gedächtniss sollen in solchen Vorstellungsmaassen bestehen, welche die Seele, ohne diese Vermögen und Kräfte zu besitzen unter zufälligen Umständen, dass sie in ihrer Qualität gestört wird und gegen diese Störung sich selbst erhält, und alsdann die Vorstellungen in ihr selber sich reproduciren und associiren, erwerben soll. Wie der vorkantische Sensualismus, verwirft Herbart alle Vermögen der Seele bis auf das eine der Sinne, der Empfänglichkeit für eine Störung und der Selbsterhaltungen gegen diese Störung, worin die Empfindungen bestehen sollen. Aus den Sinnen, den äusseren und zufälligen Umständen soll Alles in der Seele entstehen. Die Einwirkungen auf die Sinne gelten ausserdem nur als Störungen, und die Empfindungen und Vorstellungen der Seele nur als Selbsterhaltungen in Folge dieser Störungen. Die Psychologie als Mechanik des Vorstellens gewinnt daher von den Sinnen keinen positiven, sondern nur den negativen Begriff der Störung der Seele in ihrer Qualität. Freilich können die Sinne stören, aber dass darin nichts weiter als eine Störung enthalten sei, ist doch selber nur ein negativer Begriff von den Sinnen, deren Werth und wahre Bedeutung für das Seelenleben dadurch nicht erkannt wird. Denn die Sinne wirken nicht bloss störend, sondern auch anregend und belebend auf die Entwicklung der Seele, welche durch ihre vernünftigen Thätigkeiten aus den Empfindungen etwas Anderes zu machen versteht als blosse Vorstellungsmassen, worauf die Mechanik des Vorstellens Verstand und Vernunft, Phantasie und Gemüth reduciren möchte. Diesem Begriffe der Vorstellungsmasse, wenn wir ihn in der Beurtheilung des geistigen Lebens gebrauchen, haftet stets ein Tadel an, denn er bezeichnet nur eine Schranke und Hemmung in der geistigen Entwicklung und zwar deshalb, weil anerkannt wird, dass es in der Seele noch ein anderes Vermögen und eine andere Kraft giebt, als das Vermögen der Sinne, welches sich in Ansammlungen und Anhäufungen von Vorstellungen aus ihren Reproductionen und Associationen erschöpft. Eine Vorstellungsmasse ist vielmehr ein Mangel, ein Unvermögen als ein Vermögen der Seele, denn es wird damit nur bezeichnet, dass die Vermögen der Seele ausser dem Vermögen der Sinne zu keiner Entwicklung gelangt sind.

Psychologisch soll nach Herbart Alles in der Seele aus dem Mechanismus ihrer Vorstellungen, d. h. ihren Reproductionen und Associationen, ohne das Zuthun der Seele, entstehen. Consequent

durchgeführt hat Herbart aber diesen Sensualismus nicht. Denn er verwirft das sensualistische Vorurtheil, dass in dem Ursprunge der Vorstellungen aus den Sinnen das Kriterion liege zur Beurtheilung der Wahrheit unserer Vorstellungen und des ethischen Werthes unserer Handlungen. Die Beurtheilung des Wahren, Guten und Schönen besteht für sich unabhängig von der Ansicht über den Ursprung der Vorstellungen aus den Sinnen und ihrem Mechanismus. Wie Beides aber mit einander zusammen bestehen kann, bleibt unbegreiflich. Denn in einer Seele, in der Alles aus dem Mechanismus ihrer sinnlichen Vorstellungen entsteht, kann keine davon unabhängige Beurtheilung dieser Vorstellungen nach logischen und ethischen, nach metaphysischen und mathematischen Principien und Postulaten stattfinden, da sie in ihr gar nicht entstehen können, und wenn sie dennoch vorhanden sein sollen und eine Macht ausüben, so würde dadurch der angenommene Mechanismus, der doch mit Naturnothwendigkeit wirken soll, als ein sehr zerbrechlicher gesetzt, der durch das logische, mathematische und metaphysische Denken, wie durch das sittliche Wollen und Handeln stets umgestaltet, modificirt und alterirt wird, und also überall nicht in der Weise vorhanden ist, wie im Sensualismus und in der Mechanik des Vorstellens fingirt wird.

Es ist doch nur eine Phantasie, wenn die Psychologie als Mechanik des Vorstellens aufgefasst und abgehandelt wird, wenn daneben die Principien und Postulate des logischen und mathemathischen, des metaphysischen und ethischen Denkens gelten und anerkannt werden sollen, welche sie consequent wie im vorkantischen Sensualismus durch ihren Grundsatz verwirft. Sie gelangt überdies nicht zur richtigen Auffassung und Werthschätzung der Sinne und der Einwirkungen auf die Sinne, da sie darin nur Störungen sieht, woraus nur ein Scheinleben aber kein wahres Leben der Seele entsteht. Störung und Selbsterhaltung sind keine Begriffe, wodurch das Leben und Wesen der Seele erkannt werden kann, und wenn es darauf willkürlich reducirt wird, so hilft die Anerkennung der Postulate und Principien, welche an sich dadurch negirt werden, nicht zu ihrer Ergänzung, da sie alsdann nur als eine Art Aesthetik, als regulative Principien nachbleiben, die gar keinen oder einen sehr zweifelhaften Erkenntnisswerth haben. Principien der Beurtheilung, welche nicht zur Erkenntniss dienen, mögen dem Gemüthe viele Befriedigung gewähren, für alle Wissenschaftsbildung aber bringen sie nur Verwirrung

hervor, da sie nur Erkenntnisse simuliren, welche doch keine sind. Für die Psychologie ist alle Logik, Ethik und Metaphysik werthlos, wenn sie meint, als Mechanik des Vorstellens mehr zu enthalten als blosse Vergleichungsformeln.

Das Fühlen und Begehren sucht Herbart als Modificationen des Vorstellens abzuleiten. „Die Seele werde Geist genannt, sofern sie vorstellt, Gemüth, insofern sie fühlt und begehrt. Das Gemüth habe seinen Sitz im Geiste, oder das Fühlen und Begehren sind zunächst Zustände der Vorstellungen und zwar grösstentheils wandelbare Zustände des letzteren". Treten die Vorstellungen aus dem Gleichgewichte in Bewegung, so sollen hieraus auch die Phänomene des Begehrens und des Gefühls als abhängige Zustände der Vorstellungen entstehen. Vorstellungen, die sich hemmen und drücken, sind Gefühle, eine wider eine Hemmung auftretende Vorstellung ist eine Begierde. Herbart subsumirt alle geistigen Phänomene unter den einen allgemeinen und vagen Klassenbegriff der Vorstellungen, und betrachtet sie als den wahren Ausdruck des geistigen Zustandes, das Begehren und Fühlen aber nur als secundäre und veränderliche Modificationen der Vorstellungen. Es ist schon früher gezeigt worden, wie die geistigen Thätigkeiten sich nicht unter den unbestimmten Klassenbegriff der Vorstellungen subsumiren und als blosse Modificationen derselben abhandeln lassen.

Um den Widerspruch, der nach Herbart in dem Begriffe des Selbstbewusstseins liegt, zu lösen, scheidet er das Sein und das Wissen des Ichs in zwei Elemente für sich. Das Seiende ist die Seele in ihrer bleibenden, einfachen und unerkennbaren Qualität, das Wissen und das Bewusstsein ist nur eine Relation der Seele unter den zufälligen Umständen der Störungen und Selbsterhaltungen ihrer Qualität. Was die Dinge und die Seele an sich in ihrer einfachen Qualität sind, kann nicht erkannt werden, und was erkannt und gewusst wird, sind nur zufällige und fingirte Relationen dieser an sich unerkennbaren Dinge, welche an sich ausser allen Relationen und Beziehungen zu einander stehen. Allein das Wissen und Bewusstsein ist selber nur eine solche zufällige Relation. Daher macht Herbart auch das Selbstbewusstsein zu einer veränderlichen Relation der Seele. Es soll selber hervorgehen aus dem Bewusstsein von anderen Objecten. Indem die Seele Vorstellungen hat von mehreren anderen Objecten, soll sie in dem Zusammensein dieser Vorstellungen im Bewusstsein sich

selbst erkennen. Das Ich ist gleich dem Zusammensein der Vorstellungen in der Einheit des Bewusstseins und daher selbst veränderlich wie dies Zusammensein vieler anderer Vorstellungen. Denn was die Seele ist, ihre einfache Qualität, ist an sich unerkennbar, was die Seele aber erkennt, sind nur ihre Selbsterhaltungen in Folge zufälliger Störungen. Diese Selbsterhaltungen, die Empfindungen gelten wohl als ein wahres Geschehen, aber wir wissen nicht und können nicht wissen, was darin geschieht, denn die Qualität der Seele ist völlig unerkennbar und kein Gegenstand des Erkennens. Die verborgene Identiät der Seele in ihrer einfachen und dunklen Qualität stellt sich für ihr Bewusstsein nur in einem stets wandelbaren Ich aus dem Zusammensein vieler anderer Vorstellungen dar. Das Ich des Wissens und des Seins bilden eine Diversität, welche in der That alles Selbstbewusstsein zu einem blossen Schein machen.

Herbart's atomistische Metaphysik macht alle Erkenntniss und Wissenschaft unmöglich. Was die Dinge sind, kann nicht erkannt werden, und was wir erkennen, das sind sie nicht. An sich zusammenhangslose und beziehungslose Dinge von specifisch dunklen Qualitäten heben a priori die Möglichkeit der Erkenntniss und das Wissen auf und machen dies selbst zu einer Relation. Das Sein der Dinge und der Seele excludirt das Wissen und macht den wesenlosen und zufälligen Schein zu seinem Inhalte. Indess diese Lehre der völligen Diversität von Sein und Wissen der atomistischen Metaphysik ist an sich ein Mysterium, welches nur im Schweigen gewusst werden kann, denn sie hat keine Gewissheit, sondern ist nur ein Zweifel. Zweifelhaft mag es sein, ob wir das Wesen der Dinge erkennen und ob unsere Erkenntnisse wahr sind. Mehr aber als ein Zweifel kann es nie sein, keine Lehre, kein Dogma einer Metaphysik. Sie wird antilogisch und antiphilosophisch, wenn sie diesen Zweifel zu ihren Dogma macht. Verzichten kann man auf alle Erkenntniss und Wissenschaft, diesen Skepticismus kann man aber nicht zugleich zur Logik und Metaphysik, zur Psychologie und Ethik machen, ohne beständig im Widerspruche mit sich selber zu verbleiben. Denn alle Erkenntniss und Wissenschaft hat zum Principe ihrer Beurtheilung die Wahrheit, welche das Wesen des vernünftigen Geistes ist und in der möglichen Uebereinstimmung des Gedankens mit seinem Gegenstande besteht. Wo diese Uebereinstimmung nicht bloss bezweifelt, sondern ihre Möglichkeit geradezu in Ab-

rede gestellt wird, beginnt die Philosophie in Sophistik überzugehen, welche alle gegenständliche Wahrheit und Allgemeingültigkeit des Denkens als seine Kriterien verwirft, und damit jede Wissenschaftsbildung aufhebt.

Die Herbart'sche Metaphysik und Psychologie ist die ewige Fortwälzung der Widersprüche, welche sie lösen will. Ihre metaphysischen Voraussetzungen einer ursprünglichen und an sich zusammenhangslosen Vielheit von einfachen Wesen specifisch dunkler Qualitäten muss sie beständig verwerfen, sobald sie den Inhalt der Erfahrung, der inneren wie der äusseren, als einen Schein aus zufälligen Umständen eines fingirten Zusammenhanges dieser einfachen Substanzen erkennen will, und wenn sie eine solche Erkenntniss sich schafft, annulliren ihre metaphysischen Voraussetzungen die Erkenntniss, welche sie in Widerspruch mit diesen Voraussetzungen gebildet hat. (Die Philosophie seit Kant, S. 539.)

Wie in einer Seele, die nichts weiter will, als sich selbsterhalten gegen zufällige Störungen, ein Trieb und ein Wille zum Erkennen und Handeln soll entstehen können ist, wie es scheint, an sich unbegreiflich. Denn alles Erkennen und Handeln geht hinaus über das blosse Streben der Selbsterhaltung. Die Seele, welche handeln und erkennen will, steht und lebt in Gemeinschaft mit der Welt, in der sie erkennt und handelt, die Seele aber, welche nichts weiter will, als in ihrer Qualität sich selbst erhalten, löst sich los von der Welt und muss um ihrer blossen Selbsterhaltung willen auf alles Erkennen und Handeln verzichten. Selbsterhaltung gegen zufällige Störungen ist keine Seele, die erkennen und handeln kann, welches aus ihrer Natur sich nicht begreifen lässt.

Der Psychologie als Mechanik des Vorstellens liegt, wie der empirischen Psychologie des Sensualismus, ein sehr beschränkter Kreis psychischer Empirie zu Grunde, wenn sie das Wesen und Leben der Seele allein aus ihren Empfindungen als Selbsterhaltungen gegen zufällige Störungen meint erkennen und begreifen zu können. Sie ruht nur auf einer Bruchtheile der Erfahrung. Die Psychologie in den beiden anderen Formen hat in der Erfahrung eine viel breitere Grundlage als die sensualistische Psychologie der Herbart'schen Metaphysik.

Atomistische Metaphysik und sensualistische Psychologie haben sich mit der mechanischen Naturerklärung in einer Weise verbunden, dass Viele meinen, sie gehörten der Sache und dem Begriffe nach zusammen. Und doch ist dies nicht der Fall,

sondern nur eine zufällige Combination. Die atomistische Metaphysik und sensnalistische Psychologie ist an sich weder eine Grundlage noch eine nothwendige Folge der mechanischen Naturerklärung, die unabhängig von diesen Voraussetzungen und Annahmen entstanden ist und deren Lehren darin keine Begründnng haben. Sie verhalten sich vielmehr als sich ausschliessende Gegensätze zu einander, welche nur in einer zufälligen Verbindung mit einander gerathen sind. Die mechanische Physik besteht unabhängig von der Metaphysik der Atomistik und dem Sensualismus der Psychologie. (Die Philosophie seit Kant, S. 46.)

Druck von C. H. Schulze in Gräfenhainichen.

Mainländer, Phil. — **Die Philosophie der Erlösung.** (Fortsetzung der Lehren Kant's und Schopenhauer's.) 10 M.

Bärenbach, Fr. v. — **Herder als Vorgänger Darwin's** und der modernen Naturphilosophie. Beiträge zur Geschichte der Entwickelungslehre im 18. Jahrhundert. 1 M. 50 Pf.

Freese-Friedfeld, J. — **Wozu leben wir — und warum jetzt?** Einladung zur Philosophie an Jedermann. 1 M. 20 Pf.

Müller, G., Pastor emer. — **Die Entstehung der vier Evangelien** und der Christus des Apostels Paulus. 2. Auflage. 2 M.

Zart, G., Dr. — **Bibel und Naturwissenschaft** in ihrem gegenseitigen Verhältnisse dargestellt. 2 M.

Haug, H. — **Das Alte Testament von „Der-von Schiloh".** Für jeden Wahrheitsliebenden dem wirklichen Inhalte nach zum ersten Male verständlich ausgeschrieben. Mit Karte. 6 M.

Clemens, Fr. — **Jesus der Nazarener.** Ein Volksbuch mit vielen neuen Aufschlüssen. Dem deutschen Volke gewidmet. 2 Bände. 5. Auflage. 7 M. Auch in 14 Lieferungen à 50 Pf.

I. Band. Des Weisesten der Weisen Leben, Lehre und natürliches Ende., Der Wirklichkeit nacherzählt. 3 M. 50 Pf.

II. Band. Der ideale Christus. Enthüllungen der christlichen Mysterien und demgemässer Friedensschluss zwischen Vernunft und Christenthum, oder die Weltversöhnung. 3 M. 50 Pf.

Clemens, Fr. — **Katechismus der Vernunft- und Natur-Religion** nach dem Verständniss des Lebens und der Lehre Jesu von Nazareth. Mit Belagstellen deutscher Dichter ausgestattet. 2. Auflage. 2 M. 50 Pf.

Schack von Igar, El. — **Pyramide und Oelberg.** Erinnerungsblätter an eine Orientreise. Brochirt 4 M., elegant gebunden 5 M. 50 Pf.

Stangen, Carl. — **Palästina und Syrien.** 2 M.

Michelet, C. L., Prof. Dr. — **Das Forum Romanum** oder die achte Region des alten Rom. Eine historisch-antiquarische Streitfrage zwischen Italien und Deutschland. Mit Plan. 2 M.

Schauenburg, C. H., Dr. med., Kreisphysikus. — **Hygienische Studien über die Sonntagsruhe.** 1 M. 20 Pf. (Preisgekrönt.)

Stehr, L. — **Das Weltsystem,** erforscht und durch Berechnung bewiesen. 2. Auflage. 2 M.

Recht, F., Prof. — **Die Schöpfung.** Erkenntnisslehre derselben nach Grundsätzen der freien Forschung und die Bedeutung dieser Lehre für die Ausbildung des Menschen. Der Auffassung jedes Gebildeten angemessen dargestellt. 2 Theile in einem Bande. 3. Auflage. 4 M. 50 Pf.

Reichenbach, A. B., Dr. — **Die Pflanzen im Dienste der Menschheit.** 3 Theile, mit color. Stahlstichen. 2. Auflage. 2 M. 25 Pf.

Lösecke, A. v., Apotheker, und **F. A. Bösemann**, Lehrer. — **Plastische Nachbildungen essbarer und giftiger Pilze.** 8 Gruppen (142 Stück). 60 M., Textband 2 M. Einzelne Gruppen 9 M. Verpackungskosten extra. Prospect gratis. (Preisgekrönt.)

Kittlitz, F. H. v. — **Vegetations-Ansichten** von Küstenländern und Inseln des Stillen Oceans. Aufgenommen auf der Entdeckungsreise der kaiserlich russischen Corvette „Senjawin" unter Capitain Lütke. 2. Auflage. 6 Kupfertafeln gr. Folio, nebst Text. In Mappe. 4 M.

Alcott, W. A., Dr. med. — **Das Haus, in dem ich wohne.** Erklärung der Bauart und der Verrichtungen des menschlichen Körpers. Für den Familiengebrauch. 1 M. 20 Pf.

Alcott, W. A., Dr. med. — **Die physische Lebenskunst.** Inbegriff praktischer Anweisungen zur Verhütung von Krankheiten und zur Verlängerung des menschlichen Lebens. Eine vollständige Lösung der grossen Frage: wie man leben und nach welchen physischen und moralischen Grundsätzen der Mensch von seiner Geburt bis zu seinem Greisenalter behandelt werden muss. Mit Abbildungen. 2. Auflage. 4 M.

Hygienisches Allerlei. — Eine Sammlung von Reden, Abhandlungen, Berichten und Briefen über die diätetische Reform. Herausgegeben von E. Weilshäuser. 2. Auflage. 1 M. 50 Pf.

Dühring, E., Dr. — **Kritische Geschichte der Natinaloekonomie und des Socialismus.** 2. Auflage. 9 M.

Walcker, K., Dr. — **Lehrbuch der National-Oekonomie** für Studirende und Gebildete. 3 M.

Walcker, K., Dr. — **Staatswissenschaftliche Aufsätze.** 2 M. 40 Pf.

Walcker, K., Dr. — **Ein preussisches Unterrichtsgesetz**, oder ein Reichsgesetz über die militärische Jugenderziehung? Mit besonderer Berücksichtigung der Reformideen Scharnhorst's, Gneisenau's und des Prinzen August von Preussen. 6 M.

Deutsch, F. G., Lehrer. — **Parallel-Grammatik für Deutsche**, das Deutsche, Italienische und Französische — 1, 2 oder alle 3 Sprachen — zu erlernen nach einer neuen, das Studium wesentlich erleichternden Anordnung. Anschauungs-Unterricht zum Schul- und Privatgebrauch. 3. Auflage. 2 M.

Scheder, E. — **Des deutschen Yorik's Skizzen aus England.** (Novellenartig.) 1 M. 50 Pf.

Brongniart, A., Direktor. — **Handbuch der Porzellan-Malerei** für Fabrikanten, Chemiker, Maler. Deutsch von Dr. M. Kypke. 2. Auflage. Mit Abbildungen. 2 M. 50

Schmidt, M., Prof. — **Die Aquarell-Malerei.** E die Technik derselben in ihrer Anwendung au Malerei. 3. Auflage. 2 M.

Zu beziehen durch jede Buchhandlung.